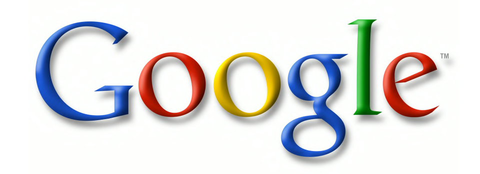
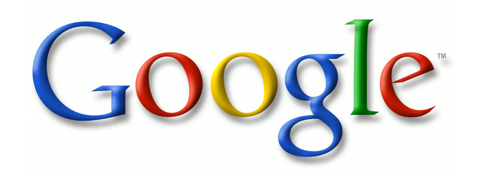






Ludwig Feuerbach's

sämmtliche Werke.

Zehnter Band.

Leipzig
Verlag von Otto Wigand.
1866.

Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit

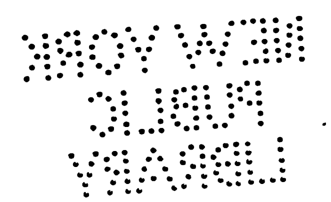
vom

Standpunkte der Anthropologie.

Von

Ludwig Feuerbach.

Leipzig
Verlag von Otto Wigand.
1866.



Gottheit,

Freiheit und Unsterblichkeit.

Inhaltsverzeichniß.

Das

Geheimniß des Opfers.

Oder

der Mensch ist, was er ißt.

Vorwort.

Der Satz: der Mensch ist, was er ißt, von mir in der Anzeige von Moleschotts „Lehre der Nahrungsmittel für das Volk" 1850 ausgesprochen, ist der einzige Satz, der von meinen bekanntlich längst „verschollenen" Schriften noch heute gewissen Leuten in den Ohren klingt, aber nur als ein die Ehre der deutschen Philosophie und Kultur verletzender Mißklang. Gerade dieser Uebelklang hat mich aber in so guten Humor versetzt, daß ich es nicht unterlassen konnte, dieses famose Wortspiel zum Thema einer eigenen Abhandlung zu machen. Da aber der Hauptvorwurf meiner Schriften die Lösung des Räthsels der Religion ist, da ich alle anderen Räthsel des menschlichen Geistes nur in der Beziehung auf die Religion, nur auf Grund oder Veranlassung derselben betrachte, zugleich aber bekanntlich ein ganz schrecklicher Materialist bin, so sehr in den Stoff in seiner rohesten Form versenkt, daß ich nicht einmal mehr weiß, daß der Mensch nicht nur ißt, sondern auch trinkt, was sich nicht auf Ist reimt; so habe ich auch sogleich einen Gegenstand der Gastrologie (Lehre vom Magen, vom Gaumen) zu einem Gegenstand der Theo-

logie, freilich damit auch umgekehrt einen Gegenstand der Theologie zu einem Gegenstand der Gastrologie gemacht, schmeichle mir aber eben deßwegen mit der Hoffnung, zu der noch immer streitigen Frage: was ist denn der wahre Sinn des Speise- und Trankopfers? einen zwar kurzen, aber entscheidenden Beitrag geliefert zu haben.

Der Mensch ist, was er ißt. „Welch ein scurriler Ausspruch der modernen sensualistischen Afterweisheit!" Gleichwohl hat diesen scurrilen Gedanken schon das ehrwürdige Alterthum, selbst schon „der Vater der griechischen Dichtkunst" ausgesprochen, wenn er Völker nur nach ihrer sie von andern Völkern unterscheidenden Nahrung benennt. So nennt Homer in der Ilias einen Scythischen Nomadenstamm, die Hippomolgen, Glaktophagen, d. h. Milchesser, obgleich schon der Name Hippomolg selbst einen Roßmelker, Roßmilchtrinker bedeutet; so nennt er in der Odyssee ein Volk, zu dem Odysseus auf seinen Irrfahrten gekommen, Lotosesser. Ebendaselbst spricht er von Menschen, welche „nichts vom Meere wissen und keine mit Salz vermischte Speise genießen," und bezeichnet die un- oder übermenschliche Rohheit des Kyklopen Polyphem damit, daß er ihn als einen Menschenfresser schildert und ausdrücklich auch Menschenfresser, Androphag nennt.

Wie Homer, so bezeichnen auch die griechischen Geographen und Geschichtsschreiber Völker nur nach ihren vorzüglichsten oder auffallenden Nahrungsmitteln und reden demgemäß von Ichthyophagen, Fischessern, Chelonophagen, Schildkrötenessern, Akridophagen, Heuschreckenessern, Struthophagen Straußessern, Rhizo-

phagen, Wurzelessern, Hylo- und Spermatophagen, Holz- und Saamenessern, d. h. Menschen, welche von den Früchten und zarten Zweigen wilder Bäume leben, Agriophagen, Wildessern, d. h. solchen, die hauptsächlich nach Plinius vom Fleische der Panther und Löwen sich nähren, Pamphagen, Allesessern, Ophiophagen, Schlangenessern, wie nach P. Mela die Panchäer, Artophagen, Brotessern, wie nach Athenäus die Aegypter wegen ihrer Mäßigkeit hießen, Anthropophagen, Menschenfressern.

Homer benennt aber nicht nur Völker nach ihrer Speise, er macht selbst die Nahrung zu einem charakteristischen Beiwort und Merkmal des Menschen im Allgemeinen; er nennt den Menschen den Getreide oder Brot Essenden, entweder in ein Wort zusammengefaßt: Sitophag, oder getrennt: „die auf der Erde Brot essenden Menschen," „die die Frucht der Erde" oder „das Korn der Demeter essenden Sterblichen." Ja Homer setzt selbst in den Unterschied der Speisen den Unterschied der Götter und Menschen. Dem Odysseus wird bei der Göttinn Kalypse vorgesetzt: „allerlei Nahrung, daß er äß und tränke, was sterbliche Männer genießen," ihr selbst aber „reichten die Mägd' Ambrosia dar und Nektar." In der Ilias heißt es ausdrücklich: „nicht essen die Götter Brot, noch trinken sie funkelnden Wein, deßwegen haben sie kein Blut und heißen Unsterbliche." Sie essen Ambrosia; Ambrosia aber bedeutet nach den Alten unsterbliche Speise, nach den Neuern ist es ein Substantiv und bedeutet schlechtweg Unsterblichkeit. Gott ist, was er ißt; er ißt Ambrosia, d. h. also Unsterblichkeit oder unsterbliche Speise, also ist er ein Unsterblicher, ein Gott; der Mensch dagegen ißt Brot, ißt Früchte der Erde, also Irdisches, Nicht-Ambrosisches, Sterbliches, also ist er ein Mensch, ein Sterblicher [1]).

Wie die Speise, so das Wesen, wie das Wesen, so die

Speise. Jeder ißt nur, was seiner Individualität oder Natur, seinem Alter, seinem Geschlecht, seinem Stande und Berufe, seiner Würde gemäß ist. Das ist keine „Kost für Menschen, sondern blos für die Säu," keine „Kost für Herren, sondern blos für Bauernknechte." Ihr seid „Eselfresser oder Katzenfresser" — diese Vorwürfe, welche sich die Bürger benachbarter Städte in Deutschland machten, galten für so beleidigend, daß es darüber zu blutigen Händeln kam, wie Michaelis in seinem Mosaischen Recht bei Gelegenheit der jüdischen Speisegesetze bemerkt. „Schweinefleischfresser" nannten nach Eisenmenger die Juden die Christen, um damit ihre Verachtung gegen diese auszudrücken. Schweine nennt Philostrat im Leben des Apollonios die Arcader, weil sie Schweinekost, nämlich Eicheln aßen. Balanephagen, Eicheleſſer hießen sie daher bei den Griechen, zur Bezeichnung ihrer Wildheit und Rohheit, denn in die Vertauschung der Eichel mit dem Korn setzten die Alten die Vertauschung des rohen Lebens mit dem gebildeten, und verehrten deßhalb die Urheber dieser wohlthätigen Veränderung als göttliche Wesen. Selbst die trocknen Chinesen „spendeten sonst, nach den Bemerkungen eines Scholiasten zu Confucius' Werken, von Allem, was sie genaßen, einen kleinen Theil zur Ehre dessen, der die Menschen zuerst an edlere Nahrung gewöhnte."

Von der Gerste, woraus einst ihre hauptsächliche Nahrung bestand, hießen bei den Römern nach Plinius die Gladiatoren die Gerstigen oder Gerstegefütterten; von der Saturei oder dem Wurstkraut, welches die armen Bürger und Bauern zu ihrer Mahlzeit genaßen, hießen diese bei den Griechen die Wurstkrautesser, Thymbrophagen; von dem Lorbeer, dessen Genuß das Alterthum begeisternde Wirkungen zuschrieb, die Seher und Dichter Lorbeeresser, Daphnephagen. „Du riechst oder vielmehr du stinkst

nach Knoblauch" — dieses von der Zukost der römischen Bauern, Soldaten und Schiffer stammende Compliment bedeutet in der Komödie des gemeinen Lebens dasselbe, was in der höhern Poesie das Horazische „ich hasse den Pöbel und halte ihn fern." Die Indier unterscheiden in den Bhagavadgita nach den drei Qualitäten der Wahrheit oder Wesentlichkeit, der Leidenschaft und der Finsterniß drei Klassen von Menschen und eben so drei diesen verschiedenen Klassen entsprechende Sorten von Speisen. Die schmackhaften, milden, Gesundheit, Stärke, Heiterkeit fördernden Speisen sind den wahren Menschen angenehm, die scharfen, sauern, salzigen, hitzigen den leidenschaftlichen, die geschmackwidrigen, ekelhaften, übelriechenden Speisen den finstern. Kurz, jede Klasse ist, was sie ihrer wesentlichen Eigenschaft nach ißt und umgekehrt.

Doch was sind menschliche Zeugnisse, noch dazu so wenige, wenngleich leicht zu vervielfältigende, gegen die Auctorität der Götter? Die Götter sind, was sie sind, weil sie Ambrosia und Nektar — die flüssige Ambrosia oder Ambrosia als Getränke gedacht — genießen. Nektar und Ambrosia sind aber gleichwohl nur die Speise der Götter, wo sie unter sich, nicht wo sie unter Menschen sind, nur im Olymp oder Himmel der Phantasie, der Dichtkunst, nicht auf dem irdischen Boden der Religion, wo sie ihre Tempel, ihre wahre Wohnung und Heimat haben, nur im trügerischen Nebel der Theologie, aber nicht da, wo sie sich im Lichte des wirklichen Lebens zeigen und als unverkennbare Erscheinungen der Anthropologie erweisen.

„Wer durchwanderte gern," sagt Hermes zur Kalypso nach seiner Luft- und Seefahrt, „der unermeßlichen Salzflut Wüste, so fern von Städten der Sterblichen, welche den Göttern heilige Opfer weihen und erlesene Festhekatomben?" Und der

Phäakenkönig Alkinoos sagt: „Immer von Alters her erscheinen ja sichtbare — oder: sichtbar, offenbar, leibhaftig — Götter uns, wenn wir sie ehren mit heiligen Festhekatomben" — eine Aeußerung, die allerdings zunächst nur einen „Vorzug der Phäaken als eines den Göttern nahe verwandten Volks" ausdrückt, aber doch allgemeine Bedeutung hat, indem fast jedes Volk seinen Gott zu seinem Stammvater macht, die Religion überhaupt sich auf die Verwandtschaft der Menschen mit den Göttern gründet. Der Vorzug der Phäaken ist daher ein Vorzug, dessen jedes Volk, jeder Mensch theilhaft werden kann, wenn er nur seine Gottesverwandtschaft durch entsprechende Gesinnung und Handlung bekräftigt, denn die Götter beehren natürlich nur Den mit ihrer persönlichen oder leiblichen Gegenwart, dem sie stets geistig gegenwärtig sind. Weil aber zu allen Zeiten die Gegenwart, die Wirklichkeit gottlos und ungläubig ist, gleichwohl dem Menschen nur für wahr gilt, was wirklich ist, so verlegt er in der Poesie, in der Phantasie überhaupt die wahre Religion, folglich auch den wahren Sinn und Erfolg der Opfer in entfernte Zeiten oder Räume. So sind bei Homer die untadeligen Aethioper, an deren Opferfestmahlen die Götter sich persönlich betheiligen, die äußersten, d. i. entferntesten Menschen, der eine Theil wohnhaft, wo die Sonne auf-, der andere, wo sie untergeht, also die „östlichsten und westlichsten aller Menschen." Aber gerade in dieser räumlichen Entfernung treten die Götter in unmittelbare, in nächste Nähe mit dem Menschen, um uns zu zeigen, wie weit Diejenigen von der wahren Bedeutung des Opfers sich entfernen, welche statt mit Speisen und Getränken, mit Symbolen und mystischen Deutungen Götter und Menschen bedienen.

Nektar und Ambrosia drücken nur das Fürsichsein, nur den Unterschied der Götter von den Menschen aus. Die Götter sind

aber eben so wesentlich vom Menschen — nämlich von seinen verwünschten Schranken, Mängeln und Uebeln — unterschiedene, als nicht unterschiedene, wesensgleiche, innige, d. h. mit ihm einige, mit seinen geheimsten Wünschen einverstandene Wesen. Die Offenbarung dieser Wesensgleichheit oder Wesenseinheit ist das Opfer. Die Götter sind, was der Mensch, darum essen sie, was der Mensch, „sitzen an unserem Mahl und essen mit uns, wie wir andern." Gleiches Wesen, gleiche Speise und umgekehrt. Das Bedürfniß der Speisen hat der Mensch für sich selbst, aber den Genuß derselben theilt er mit den Göttern. Hunger und Durst leiden ist menschlich, aber Hunger und Durst stillen ist göttlich. Die Götter sind die Seligen; sie besitzen nur die Güter, nicht die damit verknüpften Uebel des Menschen; sie verselbstständlichen und vergegenständlichen nur die Zustände und Gefühle, die den Menschen zu Dank und Lob stimmen, die den Mittheilungstrieb in ihm erwecken, denn „das Gute theilt sich mit;" also haben sie auch vom Essen und Trinken nur das Gute, nur den seligen Genuß, nicht die traurigen Vorbedingungen, nicht die beschwerlichen und selbst ekelhaften Folgen desselben.

Nirgends spricht Homer vom Durst und Hunger der Götter, so oft und ausführlich er auch von dem Durst und Hunger der Menschen redet. Nur vom Schmausen und Trinken der Götter ist bei ihm die Rede. Nur den Act der Sättigung, der Befriedigung, der Wunscherfüllung hebt er hervor und bezeichnet ihn bei den Göttern mit den nämlichen Worten, wie bei den Menschen. So heißt es im ersten Gesang der Ilias zuerst von den Menschen, darauf von den Göttern: „sie schmausten und nichts vermißte das Herz an dem köstlichen Mahle."

Als Demeter aus Schmerz und Zorn über den Verlust ihrer Tochter dem Getreidebau ihren Segen entzog, da wären,

heißt es in der sogenannten homerischen Hymne an diese Göttinn, die Menschen vor Hunger um ihr Leben, die Götter aber um die Ehre ihrer Ehrengeschenke und Opfer gekommen, wenn nicht Zeus Vorsorge getroffen hätte. So ist es. Die Ehre des Genusses von Speisen und Getränken gebührt und gehört den Göttern, aber die damit verbundene Mühe — mühselig heißt der Hunger in der eben angeführten Hymne — Noth und Schmach bleibt in den Menschen zurück. Die Gesetze, nach denen die Götter gebildet und vorgestellt werden, sind überall dieselben, nur der Stoff ist verschieden. Bei den Alten schmausen die Götter, aber ohne die materiellen Consequenzen, welche die Kirchenväter in ihrem Kampfe gegen die heidnischen Religionen daraus gezogen haben. Bei den Modernen denkt Gott, aber ohne die materiellen Anstrengungen und Vermittelungen des menschlichen Denkens, liebt Gott, aber ohne die Gemüthsbewegungen, ohne die Leiden und Qualen, die im Menschen mit der Liebe verbunden sind.

Die rationalistischen Religionsforscher haben richtig erkannt und behauptet, daß die Opfer von genießbaren Dingen die Speisen der Götter seien, aber dadurch, daß sie die prosaische Folgerung, daß die Götter, weil sie essen und trinken, Hunger und Durst wie die Menschen haben, an die Spitze stellten, die Sache in ein falsches, dem Wesen der Götter, dem Wesen des religiösen Glaubens und Vorstellens widersprechendes Licht gesetzt. Dieses schiefe Licht hat die modernen Symboliker verleitet, dem Opfer diese Bedeutung abzusprechen den deutlichsten Aussprüchen des Alterthums zum Trotz.

So geht Zeus gleich im ersten Gesang der Ilias zum Mahl der unsträflichen Aethiopen, und eben so „ergötzt sich" gleich im ersten Gesang der Odyssee Poseidon, „sitzend am Mahl der Aethiopen." In der Ilias sagt Homer, daß Oeneus der Artemis

allein keine Opfer brachte, während „die übrigen Götter Hekatomben schmausten," und in der Odyssee heißt das Opfermahl „das Mahl oder Gastmahl der Götter;" in der homerischen Hymne an Hermes der Honig „der Götter süße Speise." Ebenso heißen im dritten und vierten Buch Moses die Opfer Jehovahs „die Speise Gottes." Bei den Griechen werden Götter, wie Menschen, nach ihren eigenthümlichen Opfern, d. h. Speisen benannt. So hieß nach Pausanias Hera bei den Spartanern, weil sie ihr allein unter den Griechen Ziegen opferten, Aigophagos, Ziegenesserin, Artemis nach Hesychius in Samos die Eberesserin, Kaprophagos, Apollo nach Athenäus bei den Eleern Fischesser, Opsophag, wahrscheinlich auch von Fischopfern, Bacchos nach Plutarch Omestes, auch Omophagos, d. h. der rohes Fleisch Essende, von einem Feste, an dem wahrscheinlich zum Andenken der ursprünglichen religiösen Rohheit der Menschheit rohes Fleisch, vielleicht selbst Menschenfleisch genossen und geopfert wurde, Zeus schlechtweg Eilapinastes, Schmauser, von den Fest- oder Opferschmäusen. Bei den Römern hießen die Laren von den Schalen oder Schüsselchen, worin ihnen ihre Opferspeisen, ihre Nahrungsmittel [2]) hingesetzt wurden, Dii Patellarii, Schüsseln-Götter, und selbst Jupiter von dem Mahle oder der Speise, Daps, die ihm zur Zeit der Aussaat dargebracht wurde, Jupiter Dapalis. Wie Götter nach Speisen, so wurden umgekehrt Speisen nach Göttern benannt. So hieß eine nur dem Janus dargebrachte Art von Kuchen: Janual, Amphiphon, Umleuchtend, ein gewisser der Licht- und Mondgöttin Artemis unter Fackelschein geopferter Kuchen.

Bei den Indern, wenigstens „den Arischen und den ihnen am nächsten verwandten östlichen Iraniern," war nach Lassens Indischer Alterthumskunde „das Sôma-Opfer das älteste und

in der Vedischen Zeit bei den ersten das wirksamste und heiligste, weil es dem höchsten Gotte Indra besonders gewidmet war. Soma bedeutet den Saft der Soma-Pflanze, welcher, nachdem er mit Molken, Gerstenmehl und einer wildwachsenden Kornart gemischt und gährend gemacht worden ist, eine starke, berauschende Aufregung bewirkt. Dem Trinken dieses Saftes werden viele Wirkungen zugeschrieben: er gibt Nahrung, Gesundheit, Schutz und Unsterblichkeit und führt zum Himmel. Auch die Götter werden durch ihn erfreut und berauscht, Indra verrichtet durch ihn begeistert seine Thaten." Nach Bohlens Indien steht daher der Name: Somapas, Somatrinker, geradezu für einen Religiösen. Wie aber der Somasaft bei den Indern Götter und Menschen erfreut und berauscht, so heißt es im Alten Testament im Buche der Richter: „das Oel ehren Götter und Menschen," „der Wein erfreut Götter und Menschen." Ein höchst erfreulicher Beweis, daß der Wein, das Oel und folglich auch die übrigen Opferstoffe dieselbe Bedeutung für die Götter als die Menschen haben, daß sie also ihre gottesdienstliche, ihre religiöse oder theologische Würde und Bedeutung ursprünglich nur ihrer wirklichen, physio- oder anthropologischen Wirkung und Bedeutung verdanken.

„Die Götter der ältesten Nationen waren nicht fetische, sondern personificirte Naturelemente, wie Feuer und Wasser, oder Weltkörper, wie Sonne, Mond und Planeten; wie kann man also bei den ihnen dargebrachten Opfern an die unwürdige Vorstellung des Essens und Trinkens denken?" Wenn aber selbst bei den griechischen Philosophen noch Sonne, Mond und Sterne sich von den Dünsten des Meeres und der Erde nähren, warum sollen denn die Götter, die doch auch als Naturmächte wesentlich menschliche oder menschenähnliche Wesen sind, nicht von den

Dünsten der menschlichen Speisen, oder diesen selbst sich nähren? Und wie nahe liegt namentlich der Gottheit des Feuers die Vorstellung des Essens! Ist Essen oder Fressen nicht ein heute noch überall vorkommender, für uns freilich nur noch bildlicher, für den die Natur aber verpersönlichenden und vergötternden Menschen im eigentlichen Sinne geltender Ausdruck vom Feuer? Heißt und ist nicht Jehovah selbst ein verzehrendes, wörtlich: essendes oder fressendes Feuer? Hat aber hier dieses Wort etwa dieselbe Bedeutung, wie wenn es vom Schwerdte, von Pest und Hunger heißt, daß sie fressen? Nein, denn es steht auch geschrieben: „es fiel ein Feuer vom Himmel," oder „das Feuer kam aus von dem Herrn und verzehrte, wörtlich: aß auf dem Altar das Brandopfer und das Fett;" es steht also dieses Verzehren oder Essen des Feuers in innigem Zusammenhange mit den Speiseopfern. In Menus Gesetzbuch wird ausdrücklich „den heiligen Feuern Begierde nach Reis und Fleisch" zugeschrieben, eben so ausdrücklich bei den Parsen das Opfer an das Feuer als Nahrung bezeichnet, wenn gleich hier unter Nahrung hauptsächlich Brennholz verstanden wird. So heißt es z. B. im Yaçna nach Spiegel: „Opfer und Preis, gute Nahrung, glückliche Nahrung, hülfreiche Nahrung gelobe ich dir, o Feuer, Sohn des Ahura-Mazda." Wie reimt es sich aber mit der Vorstellung des Essens, wenn dem Wasser lebendige Geschöpfe geopfert wurden, indem man sie in dasselbe versenkte? Es reimt sich; denn das Wasser verschlingt, verzehrt sie ja auch so. So wurden ja auch der Artemis Laphria in Paträ lebendige Thiere auf den Altar geworfen und verbrannt. Feuer und Wasser haben die Wahrzeichen des lebendigen Gottes an sich, sie geben Leben und Tod, aber Tod, indem sie ihre Opfer verzehren. Bei den Indern gilt daher der freiwillige Tod im Feuer und Wasser nicht als Selbstmord, sondern für ein heiliges Opfer.

Ob aber freiwillig oder unfreiwillig, ob lebendig oder todt, ob im Ganzen oder zerstückt, ob, wenn zerstückt, am Spieße gebraten oder im Topfe gesotten, ob gesotten oder roh, ob ins Feuer oder ins Wasser die Opfer den Göttern zu Ehren geworfen werden; es bleibt dabei: Opfern heißt die Götter speisen. „Perkune, halt ein! und sende kein Unglück auf meinen Acker; ich will dir diese Speckseite geben.“ So betete der Bauer in Litthauen zu dem Donnergott Perkune. „Nimm, o Ziemienik! mit Wohlgefallen dieses Opfer und iß es fröhlich.“ So sprach der Bauer in Preußen zu seinem Gott und opferte ihm Stückchen von Schweinen, Gänsen, Hühnern und Kälbern [3]). Aber die Stimme des Volks, nicht die Stimme des Gelehrten ist die Stimme Gottes selbst. „Aber hoffentlich doch in Betreff des Speisegenusses nur die Stimme des heidnischen Gottes.“ Ist es denn aber nur der heidnische, ist es nicht auch der christliche, scheinbar so spiritualistische Gott, der — auch ganz abgesehen von dem Sakrament des Abendmahls — die Menschen speist und tränkt? Haben nicht die christlichen Theologen und Philosophen in ihren Wasser-, ihren Fisch-, ihren Vögel-, ihren Pflanzen-Theologieen aus den unendlich vielen und guten Speisen, welche die Natur dem Menschen gewährt, die unendliche Güte ihres Schöpfers gefolgert? Haben sie nicht sogar behauptet, daß die göttliche Güte selbst ein Gegenstand des Geschmackorgans sei, daß der Mensch „nicht nur mit seinem Gemüthe, sondern auch mit dem Munde schmecken könne, wie freundlich der Herr sei?“ Hat nicht deßwegen auch schon Cicero in der göttlichen Vorsehung Epikuräismus gewittert? Und hat er nicht recht? Wie kann man „durch die Mannigfaltigkeit der Speisen den Menschen vergnügen,“ ohne selbst an diesem Vergnügen ein Vergnügen zu haben? Wie aber sich freuen, daß etwas Andern wohlschmeckt, wie überhaupt auch

nur Andern wohlschmeckende Speisen zubereiten, wenn man selbst keinen Geschmack hat?

Eine besonders wichtige Rolle bei den Opfern der Alten spielte das Salz. Der hebräische Gott befiehlt, wörtlich übersetzt: „Alles Opfer deiner (unblutigen) Gabe oder Opfer sollst du mit Salz salzen und nicht fehlen lassen das Salz des Bundes deines Gottes an deiner Gabe, auf alle deine Opfer sollst du Salz opfern.“ Bei den Indern gehört Salz, wenn auch nicht — was ich nicht weiß — zu allen, doch zu gewissen Opfern, so zu den für den Inder so wichtigen, Sraddha genannten Opfern [4]). Bei den Römern ist das mit Salz vermischte Opferschrot, die mola salsa, womit sie die Stirn des Opferthieres, den Altar und das Messer bestreuten, ein so wichtiger und wesentlicher Bestandtheil des Opfers, daß selbst das Wort Opfern, immolare, davon abstammt. Darum bedarf es auch nach den römischen Dichtern, Horaz, Ovid, Tibull nur des frommen Opfermehles und einiger im Feuer knisternder Körnchen Salz — oder auch Weihrauchs, eines jedoch erst in späterer Zeit gebräuchlichen Opferartikels — um die Götter zu versöhnen, d. h. freundlich und wohlgesinnt gegen die Menschen zu machen. Bei Homer findet sich da, wo er ausführlich die Opfergebräuche schildert, so auch den Gebrauch, die Stirne des Opferthieres mit gestampften Gerstenkörnern — der ältesten Speise der Griechen — zu bestreuen, keine ausdrückliche Erwähnung von der Anwendung des Salzes, obgleich der Scholiast zur Ilias und die ihm nachgefolgten spätern Erklärer ohne Anstand behaupteten, daß diese Gerstenkörner mit Salz vermischt gewesen seien, wie bei den Römern. Nur aus dem Gastmahl in dem Zelte des Achilleus, wo zuerst das Fleisch gesalzen und dann Stücke davon den Göttern ins Feuer geworfen werden, haben die neuern kritischen Erklärer auf die gottesdienstliche

Anwendung des Salzes bei Homer geschlossen. Aber gleichwohl heißt dasselbe bei ihm göttlich, offenbar ein Ausdruck der Bewunderung seiner vortrefflichen Wirkungen und Eigenschaften. Wie sollte also das göttliche, das, wie es Plato nennt, von Gott geliebte Salz auf dem Tische der unsträflichen Aethiopen und Phäaken gefehlt haben? [5])

Warum wurde denn nun aber das Salz bei den Opfern angewandt? „Weil ihm eine besondere Reinigungskraft zugeschrieben ward." Reinigungsmittel ist jedoch das Salz gewöhnlich nur in Verbindung mit dem Wasser [6]), daher die Salzflut, das Meerwasser, wie dies schon der erste Gesang der Ilias, wo die Achäer sich entsühnten und „ins Meer die Befleckung warfen," und der Spruch des Euripides: „das Meer spült alle Sünden der Menschen weg" beweisen. Ueberdem ging ja schon dem Opfer die Reinigung voraus, und zwar die Reinigung mit dem natürlichsten, wirksamsten und allgemeinsten Reinigungsmittel, dem Wasser. „Keuschheit, Reinheit gefällt den Göttern, nahet daher ihnen mit reinen Kleidern und reinen, d. h. gewaschenen Händen" — rein von Mord und Blut, aber auch von Schmutz jeglicher Art. Dem Wasser — auch Feuer — schrieb ja das Alterthum allgemein nicht nur physische, sondern auch, und zwar eben deswegen religiöse Reinigungskraft zu. Rein nennen römische Dichter das Salz und Salzfaß; aber rein sind und heißen alle zum Opfer, zum Gottesdienst gehörigen Dinge, selbst die Gefäße. Achilleus reinigt bei Homer seinen Pokal, ehe er dem Zeus daraus Wein sprengt, aber nicht mit Salz, sondern mit Schwefel und wäscht ihn darauf in „des Wassers schönen Fluten." Der indische Heilige, der Einsiedler, der Sannyassi darf sogar nach Menus Gesetzen seine Geräthe und Opfergefäße nur mit Wasser reinigen. Der Parse reinigt seine Gefäße, ja sich

selbst, wie übrigens auch der Inder, mit Kuhurin und Erde, aber am Schlusse dieser nur religiösen, über- und widernatürlichen Reinigungen nimmt doch auch er zum natürlichen Verstand und natürlichen Reinigungsmittel, zum Wasser seine Zuflucht.

Das Salz wurde zum Opfer angewandt, weil es, als ein wesentlicher Bestandtheil des Blutes, ein unentbehrlicher, nothwendiger Bestandtheil der Speise, weil die Speise ohne Salz ohne Nervenreiz, ohne Geschmack, ohne Sinn, der Sinn und Kern des Opfers aber die Speise ist. Opfer sind gemeinschaftliche Gastmahle der Götter und Menschen; aber einem Gaste Speisen ohne Salz vorsetzen, heißt ihm Hohn statt Ehre, Haß statt Liebe erweisen. „Nimmst du das Salz weg, so wirf das Fleisch den Hunden hin," lautet ein von J. Saubert in seiner Schrift de Sacrificiis angeführtes Sprüchwort der Rabbinen. Nichts ist verkehrter, als beim Salze von der so naheliegenden, aber gleichwohl so hochwichtigen Bedeutung, die es für das menschliche Leben hat, abzusehen und an die Stelle dieser seiner wirklichen physiologischen Bedeutung eine gesuchte mystische und symbolische zu setzen. Das Salz ist „Symbol der Freundschaft, der Treue, so wie eines Bündnisses," aber nicht nur, „weil es die mit ihm in Verbindung gesetzten Stoffe vor Fäulniß und Auflösung schützt," sondern weil das Salz Symbol der Speise ist — Symbol der Speise, weil es derselben erst ihre Seele, Geschmack und Verdaulichkeit giebt, abgesehen davon, daß es selbst ein Nahrungsstoff ist —, weil es da, wo es allein für sich gebraucht wird, seis nun im Leben oder in der Sprache, wie z. B. in dem Sprüchwort: „viele Schäffel Salz mit einander gegessen haben," nach einer bekannten Denk- und Redefigur nur als Theil statt des Ganzen, d. h. statt der Speise steht; Gemeinschaft der Speise aber Gesinnungsgemeinschaft, Wesensgemeinschaft voraussetzt oder zur

Folge hat. Daher heißt im Orientalischen, selbst im Hebräischen bei Esra — einer übrigens zweideutigen Stelle — Eines Salz essen so viel als bei uns im Deutschen: Eines Brot essen, was freilich zugleich „Eines Diener sein,“ „Eines Lied singen“ in sich schließt. Daher genießen noch heute die Araber, wenn sie einen Bund schließen, zum Salze Brot, und die Griechen setzen in den Redensarten, wo das Salz Symbol der Freundschaft, insbesondere der Gastfreundschaft, der heiligsten Freundschaft ist, zugleich den Tisch hinzu — *ἅλα καὶ τράπεζαν* — die Römer aber stellten auf den den Penaten geheiligten Tisch außer dem Salzfaß einen Teller voll Erstlingsfrüchte, um uns augenscheinlich daran zu erinnern, daß zum Salz der Tisch, zum Tisch aber die Speise gehört und wir daher nicht über der Symbolik den gemeinen Nutzen und Gebrauch des Salzes, das Sale nihil utilius vergessen. Wie wichtig ist es doch, nicht im Denken selbst auch über göttliche Dinge das oben angeführte homerische Beiwort des Menschen zu verläugnen, nicht im Denken den Zusammenhang des Kopfes mit dem Magen, des Nerven mit dem Blute, der Seele mit dem Leibe zu vergessen! Die verderblichen Folgen von diesem Vergessen sehen wir an unsern Symbolikern, welche wohl das Salzfaß auf dem Altare, dem „Tische Gottes“ oder des Herrn sehen, aber den dicht daneben stehenden Teller voll Speisen übersehen.

Sicherlich bedeutet auch der hebräische „Bund des Salzes“ — eine im Alten Testamente zweimal vorkommende Redensart — oder, wie es einmal umgekehrt heißt: „das Salz des Bundes Gottes“ nichts weiter als den Opfer- oder Speisebund zwischen Jehovah und seinem Volke. Gesenius billigt selbst in seinem Wörterbuche die Ableitung des hebräischen Brith, d. h. Bund, von Barah, d. h. Essen, weil im Orient: mit Jemand essen so viel

sei, als mit Jemand Freundschaft schließen, und die Hebräer bei Schließung eines Bundes schmausten, wie das erste Buch Mose beweise. Weil der Bund des Salzes ein „ewiger" heißt, so hat man geschlossen, daß das Salz wegen seiner erhaltenden, vor Auflösung bewahrenden Eigenschaft hier Symbol der Dauerhaftigkeit und Beständigkeit sei. Wenn aber auch wirklich das Salz hier diese Bedeutung hat, so ist damit nicht der Zusammenhang desselben mit dem Tische oder der Speise aufgehoben, denn das Salz macht die Speisen nicht nur verdaulich und schmackhaft, sondern auch dauerhaft, schützt sie vor Fäulniß, indem es ihr Wasser an sich zieht. Der griechische Philosoph Chrysippos sagte daher, ihm nach Varro und Cicero, daß das Schwein, weil es nur eine von der Natur zum Genusse des Menschen erschaffene Fleischspeise sei, statt des Salzes eine Seele erhalten habe, damit sein Fleisch nicht faule. Die Hebräer aßen nun zwar kein Schweinefleisch, also auch keine Schinken, welche dagegen die Griechen und Römer so hoch schätzten, daß selbst Cato, der Censor, ein eigenes Capitel vom Einsalzen derselben schrieb, aber gewiß haben sie auch diese conservative Bedeutung und Wirkung des Salzes gekannt und bei andern Speisen in Anwendung gebracht. Die Israeliten sehnten sich in der Wüste nach den ägyptischen Fischen, Schnitt- und Knoblauchen, Melonen, Zwiebeln und Gurken. Wer weiß ob sie nicht auch schon die köstlichen Salzgurken und Sardellen kannten? Genossen ja auch schon die Juden, wenigstens die späteren, nach Plinius die Lake von marinirten Fischen. Uebrigens wurden wirklich, wie wenigstens J. Saubert in der erwähnten Schrift angibt, auf C. Rhodiginus verweisend, eingesalzene Fischchen von den Phaseliten in Lycien den Göttern geopfert. Ob auch die kleinen Meerfische, Mainides von den Griechen genannt, welche wie die Heringe eingesalzen

wurden und die man nebst den Seebarben der Hekate opferte — „der Hekate Speisen" nennt sie daher Antiphanes bei Athenäus — gesalzen geopfert wurden, weiß ich leider! nicht.

Zum Essen gehört das Trinken, zum Tisch der Wein — daher bei den Alten „beim Wein" so viel ist, als bei Tisch — zum Speiseopfer also das Trankopfer. „Für die bessere Seite des Opferdienstes, hat man gesagt, sprechen die Libationen, die auf die Erde gegossen, doch den Göttern nicht zum Genusse werden sollen." Daß aber die Trankopfer denselben Sinn haben wie die Speiseopfer, das beweisen die Stellen im Alten Testamente, wo nicht nur von „Rindern oder Schafen dem Herrn ein süßer Geruch gemacht wird," sondern auch der Wein zum Trankopfer, welcher um den Altar oder an den Boden desselben hingegossen wurde, „ein Opfer dem Herrn zum süßen Geruch" heißt; das beweist der römische Brauch, daß der Priester, der doch überall der Stellvertreter Gottes auf Erden ist, zuerst aus dem Opfergeschirr den Wein kostete und den Umstehenden davon zu kosten gab, ehe er aus der Opferschale ihn zwischen die Hörner des Opferstieres ausgoß; das beweisen endlich die Stellen im Homer, wo es ausdrücklich heißt, daß der Wein nicht, wie Manche übersetzen, „in die lodernde Flamme des Opfers," oder „auf die funkelnden Opferflammen," sondern auf die brennenden Opfer oder Opferthierstücke gegossen ward, um uns so recht die Zusammengehörigkeit von Speise und Trank zu veranschaulichen[7]. Daß der Wein außerdem auf den Tisch oder Altar, auf den Heerd oder selbst die bloße Erde hingegossen wurde, das versteht sich von selbst, denn der Wein steigt nicht wie der Dampf von den verbrannten Opfern zum Himmel empor. Er goß Wein aus, heißt es in der Ilias von Achilleus, empor zum Himmel schauend. Warum sieht er in den Himmel hinauf? Sieht er

denn wirklich den Vater der Götter, dem zu Ehren er den Wein sprengt? Sind die Götter physikalisch, prosaisch sichtbar, wie die Sterne oder Wolken am Himmel? Nein! der Mensch sieht sie nur im Geiste, in der Einbildungskraft, im Glauben, weil sie selbst nur im Denken, Glauben, Einbilden existiren. Und in demselben Sinne und Geiste steigt auch der Wein zum Himmel empor, ob er gleich der sinnlichen That und Wirklichkeit nach zur Erde fällt. Erhört denn Gott wirklich die Gebete der Sterblichen? Antwortet er, wie die Erhörung der Hebräer bezeichnet, mit unzweideutiger, vernehmlicher Stimme? Sind also eure Hymnen und Gebete, eure religiösen Dogmen und Ceremonieen überhaupt nicht eben so gegenstandlos und sinnlos, als die Spenden und Opfer der Alten, wenn ihr mit derselben rationalistischen Scharfsichtigkeit, womit ihr die Splitter in den Augen der Heiden erkennt, die Balken in euren eigenen betrachtet? Die Götter genießen daher in demselben Sinn und in derselben Art den auf die Erde hingegossenen Wein, in welcher sie die dargebrachten Speisen genießen, denn auch diese genießen sie nicht wirklich, nicht körperlich, sie haben vielmehr als abgezogene, ideale, d. h. vorgestellte Wesen auch nur den abgezogenen, idealen Genuß von ihnen. Der wirkliche, materielle Genuß fällt nur den Opfernden, vor Allem dem Priester anheim. Daher, weil in Wirklichkeit die Priester statt der Götter oder in ihrem Namen essen, den Göttern aber natürlich nur die besten Speisen und Bissen zu Theil werden, heißt auch ein priesterliches oder geistliches Mahl so viel als ein köstliches Mahl.

Essen und Trinken, heißt es in einem eben so gemeinen als wahren deutschen Sprüchwort, hält Leib und Seele zusammen, aber nicht nur Leib und Seele, sondern auch Gott und Mensch und Ich und Du. Wie die Griechen und Römer bei ihren Gast-

mahlen und Trinkgelagen auch ihrer abwesenden Wohlthäter, Freunde und Freundinnen gedachten, ihnen ein Lebe hoch oder Lebe wohl! zutranken, um trotz der räumlichen Geschiedenheit die herzliche Gemeinschaft und Anwesenheit zu versinnlichen, so weihten sie auch den Göttern [8]), wann und ehe sie selber tranken, den ersten und letzten Trunk, sprengten ihnen überhaupt bei jeder wichtigen Veranlassung Wein — allerdings auch andere Getränke, wir heben aber hier nur den edelsten Stoff hervor — obgleich, wie gesagt, nur auf die Erde oder sonst wohin, weil die Götter trotz ihrer Leiblichkeit doch keine anatomisch physiologischen Gurgeln und Bäuche haben, um ungeachtet der dichterischen Unterscheidung zwischen dem Blute der Menschen und dem mystischen Saft der Götter durch den „auf gleiche Weise Götter und Menschen erfreuenden Wein," ihre Blutsverwandtschaft mit den Göttern und unter einander selbst zu beweisen. Daher heißt bei den Griechen Sponde Trankopfer, dann der bei Bündnissen ausgegossene Wein, endlich in der Mehrzahl das Bündniß selbst, ebenso bei den Hebräern, wie bei den Griechen einen Guß, Weiheguß ausgießen, so viel als ein Bündniß schließen.

Roh sinnliche Völker und Individuen vermischen selbst, wenn sie Bündnisse schließen, den Wein mit ihrem Blute — die Römer haben sogar für dieses Getränk ein eigenes Wort: Assiratum, von Assir, Blut — oder trinken auch unvermischt ihr Blut, um dadurch anzuzeigen und zu bewirken, daß sie nun auf Leben und Tod verbunden, wie Eines Blutes so auch Eines Willens und Wesens seien, um also gleichsam die bindende Macht der natürlichen Blutsverwandtschaft durch eine gewaltsam gemachte zu erzwingen. Auch bei den Hebräern wird der Bund mit ihrem Gotte mit Blut eingeweiht, wenn auch nicht mit dem Blute von Menschen, sondern von Stieren, wenn auch nicht mit

getrunkenem, doch auf das Volk und den Altar gesprengtem Blute.

Wenn man aber deßwegen das Blut zur Hauptsache des Opfers macht, so setzt man den Theil an die Stelle des Ganzen. Wenn auch wirklich die Vergießung und Besprengung des Blutes die Bedeutung hat, daß der Bundesbrüchige eben so geschlachtet werden solle, wie das Opferthier, oder daß das Blut von diesem das Blut des Menschen vertrete, der eigentlich zur Sühne der Gottheit geopfert werden sollte; so ist es doch der größte Widerspruch mit dem Wesen der Götter, mit dieser Bedeutung das Opfer erschöpfen zu wollen. Die Götter zürnen und hassen, aber sie lieben auch; sie strafen, aber sie belohnen auch; sie tödten, aber sie beleben auch. Und an dem Blute der Schlachtopfer ergötzt sich nur der böse, der zürnende, der tödtende, aber an der Speise der gute, der mit den Menschen einige, der Leben gebende Gott. Versöhnungsmittel ist das Blut, der Tod, aber Versöhnungszweck ist die Speise, das Leben. Auf das „Blut des Bundes" folgt daher das „Salz des Bundes." Nachdem Moses das Volk mit Blut besprengt hatte, stieg er sammt den Aeltesten und Vornehmsten Israels auf den Berg Gottes hinauf, und „sie sahen den Gott Israels, und da sie den Gott geschaut hatten, aßen und tranken sie," d. h., statt von diesem Anblick getödtet zu werden, erfreuten sie sich des Lebens, denn Essen und Leben ist Eins. „Vom Essen, heißt es im dritten Fargard des Vendidad nach Spiegel, lebt die ganze mit Körper begabte Welt, ohne Essen stirbt sie." Bios im Griechischen, Vita im Lateinischen bedeutet daher nicht nur Leben, sondern auch Lebens-Nahrungsmittel und die dadurch bedingte Lebensart, gleichwie auch wir im Deutschen gleichbedeutend sagen: wovon leben und sich wovon nähren. Daher ist und heißt auch die Demeter oder Ceres ebenso

die Nahrunggebende, als die Lebengebende. Und im Alten Testament steht sogar Speise verzehren, Essen geradezu für Leben. Daher heißt es ebendaselbst auch ausdrücklich von den Götzen, den gemachten todten Göttern: „sie sehen nicht und hören nicht und e s s e n n i c h t." Essen also ist das Merkmal eines wahren, eines lebendigen Gottes.

Aber die Götter essen nicht Alles ohne Kritik und Unterschied; im Gegentheil ein Gott ißt nur, was er ist, was seine Farbe trägt, was gleicher Eigenschaft, gleichen Wesens mit ihm ist. So ißt der männliche Gott männliche, der weibliche Gott weibliche Thiere, die ewige Jungfrau ein jungfräuliches Kalb, die fruchtbare Mutter Erde eine Schweinsmutter, der schnelle Gott, wie der Fluß- oder Sonnengott, das schnelle Roß, der finstere, düstere Gott dunkelfarbige, der lichte, heitere Gott hellfarbige Thiere, der alterthümliche Gott alterthümliche Speisen, so Carna Schweinespeck und Bohnen vermischt mit geröstetem Spelt, so Cybele als Göttin „der ältesten Zeit" die „älteste Kost, mit Kräutern vermischte Käse," die „ländliche Gottheit" dagegen, so Pales, Hirse und Kuchen von Hirse.

Vor Allem aber ist die Speise des hebräischen Gottes keine gemeine, sondern auserlesene, sowie auch die Speisen der Hebräer auserlesen, weil sie selbst ein auserlesenes Volk sind. „Alles, was auf dem Bauche kriecht, sagt der lebendige hebräische Gott nach Luthers Uebersetzung, sollt ihr nicht essen, denn es soll euch eine Scheu sein. Machet eure Seele nicht zum Scheusal und verunreinigt euch nicht an ihnen, daß ihr euch besudelt. Denn ich bin der Herr, euer Gott. Darum sollt ihr euch heiligen, daß ihr heilig seyd, denn ich bin heilig, und sollt nicht eure Seele verunreinigen an irgend einem kriechenden Thiere, das auf Erden schleicht." Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, d. h. Ihr

sollt euch nicht verunreinigen, weil ich rein bin, denn diese Bedeutung hat hier das Wort: heilig, wie der Zusammenhang aufs deutlichste beweist und selbst auch frühere Erklärer schon bemerkten. Ihr sollt euch nicht verunreinigen mit dem, was ich hier verbiete, heißt aber wieder nichts anderes als: ihr sollt nicht essen, was ich nicht esse, was ich verabscheue, womit ich mich nicht verunreinige. Warum sollen sie aber nichts Unreines essen? Weil der Mensch ist, was er ißt; wer also Scheußseliges ißt, selbst ein Scheusal ist. Und ist es nicht wirklich so? Ist uns nicht der Mensch ein Gegenstand des Abscheus und Ekels, der Abscheuliches und Ekelhaftes ißt? Sind die Juden nicht auch deßwegen von den Heiden so verspottet und gehaßt worden, weil sie die Speisen verschmähten, welche diese liebten? Nennt nicht Rutilius sie darum ein humanis animal dissociale cibis? Heilig, sagt Synesius, ist der Tisch, weil auf ihm der Gott der Liebe und Gastfreundschaft geehrt wird. Wird also umgekehrt nicht da der Gott des Hasses und der Feindschaft verehrt, wo die Tischgemeinschaft aufgehoben ist? Liegt aber diesem Hasse nicht der Gedanke zu Grunde: wer nicht ißt, was wir essen, der ist auch nicht, was wir sind?

Ja! der Mensch ist, was er ißt. Aber er ißt nicht nur vermittelst der Speiseröhre; er ißt auch vermittelst der ihr sogar vorgesetzten Luftröhre. Luft essen oder trinken heißt Athmen. Die Alten nannten daher die Luft eine Speise, eine Nahrung und zwar ganz richtig, denn nur durch die Mitwirkung der Luft, den Zutritt des Sauerstoffs wird die Speise zu arteriellem Blute. Wer weiß aber nicht, wie sehr die Beschaffenheit des menschlichen Seins und Wesens von der Beschaffenheit und Mischung dieser ätherischen Speise abhängt? Wer kann läugnen, daß „reines Sein" und „reines Denken" nur in reiner Luft stattfindet,

daß überhaupt, wo die genießbare Luft aufhört, auch das Leben, auch das Bewußtsein aufhört?

Der Mensch ißt aber auch nicht blos mit der Luftröhre, er ißt auch mit den Sinnen, namentlich den edelsten, den Augen und Ohren. Mit den Augen essen heißt Sehen, mit den Ohren essen Hören. Beweise von diesem Essen sind z. B. die Ausdrücke: „etwas mit den Augen verschlingen,“ die „Augen sättigen“ oder sich durch die Augen mit etwas „vollfüllen, den Augen ein Gastmahl geben,“ sowie der griechische und deutsche „Ohrenschmauß,“ sind die hebräischen „Worte süß wie Milch und Honig,“ sind die Redensarten: Eines „Worte, Reden, Befehle verschlingen, essen oder hinuntertrinken.“ Namentlich „frißt“ der Mensch und zwar mit allen seinen Sinnen einen Gegenstand „vor Liebe auf.“

Wir lieben allerdings nicht, was wir essen und essen nicht, wenigstens förmlich, was wir lieben, aber nur, weil, was gegessen wird, vernichtet wird, die Liebe aber wider sich selbst sein, wider ihren eigenen Willen handeln würde, wenn sie ihren Gegenstand vernichtete. Gleichwohl könnte oder möchte sie ihn auffressen — so appetitlich ist er für sie — wenn sie nur nicht zugleich mit ihm sich selbst vernichtete. Nur aus diesem Grunde kommt es bei ihr nicht vom herzlichen Mögen bis zur herzlosen Wirklichkeit, nicht vom empfindungsvollen Munde bis zu den zermalmenden Zähnen und dem verschlingenden Schlunde. Den christlichen Theologen gebührt die Ehre der Entdeckung, daß es zwischen mündlichem und fleischlichem oder natürlichem Essen einen Unterschied giebt, indem der Leib des Herrn zwar mündlich, aber deßwegen nicht fleischlich genossen werde. In der That findet dieser Unterschied zwischen dem Essen der Liebe und dem gemeinen Essen statt. Die Liebe ist kein grobes, fleischliches, sondern herzliches und mündliches Essen. Im Lateinischen ist der Kuß das Verkleinerungs-

wort vom Munde, im Griechischen Lieben und Küssen ein Wort: Philein, und im Deutschen heißt das Küssen der Liebe vortrefflich: herzen. Wenn nun aber Lieben Essen ist und der Liebende „Das ist, was er liebt," so hat ja der Satz: der Mensch ist, was er ißt, selbst die Auctorität der göttlichen Liebe für sich.

Der Mensch ißt aber auch nicht blos mit den Sinnen; er ißt und verdaut auch — was ist Essen ohne Verdauen? — mit dem Hirne, dem Denkorgan. Das Hirn ist der Magen, das Verdauungsorgan der Sinne, so auch des Geschmackssinns, der uns hier an der gemeinschaftlichen Tafel der Götter und Menschen vor allen andern interessirt. Der von den Geschmacksnerven auf das Hirn übertragene, vom Hirn verdaute, verarbeitete, verallgemeinerte Geschmack ist der tropische, uneigentliche Geschmack, welcher zwar im Deutschen blos den ästhetischen, in andern Sprachen aber auch den logischen Geschmack, das Urtheil, den Verstand, die Weisheit selbst bedeutet — zum deutlichen Beweise, daß das Schmecken nicht nur Sache des Gaumens, sondern auch des Hirns selbst ist, die Speise nicht nur eine körperliche, sondern auch geistige Bedeutung hat, der Mensch folglich die Speise nicht nur in seinen Magen, sondern auch Kopf aufnimmt. Darum bedeutet auch Salz eben so wohl das Salz, ohne welches, wie Plinius sagt, der Mensch kein menschliches Leben führen könnte, ohne welches die Speise ungenießbar und abgeschmackt ist, als das Salz, ohne welches der Mensch selbst, sein Thun und Reden ungenießbar, abgeschmackt, dumm ist, also Witz, Verstand, Geist. Wo aber kein Salz im Blute, da ist auch kein Salz im Kopfe. „Ohne Phosphor kein Gedanke," und ohne Salz kein Witz, kein Scharfsinn.

Homer nennt Speise und Wein „Kraft und Stärke" und „Waizen- und Gerstenmehl das Mark der Männer," um damit

anzuzeigen, daß die Speise ins Innerste eindringt. Er sagt zwar: „seinen Bauch mit Speise und Trank füttern oder füllen," er sagt aber auch: „sein Herz, seine Seele mit Speise und Trank füllen oder sättigen," laben, wie es Voß übersetzt. Eben so sagt das Alte Testament: „seinen Bauch sättigen," aber es sagt auch „seine Seele sättigen" und unterscheidet in den Sprüchen Salomonis beides so: „der Gerechte ißt zu sättigen seine Seele, aber der Bauch der Ungerechten, der Gottlosen, wie Luther übersetzt, hat nimmer genug," wörtlich: hat Mangel. Beim Propheten Jesaias steht sogar Seele für Nahrungsmittel: „Du reichst dar oder gibst hinreichend deine Seele dem Hungrigen und sättigst die betrübte Seele."

Eben deßwegen, weil nicht nur der Leib, sondern auch die Seele hungert und durstet, folglich auch mit Speise und Trank sich sättigt, hat der Mensch Hunger und Durst, Essen und Trinken auch auf Dinge übertragen, die nicht im eigentlichen Sinne gegessen und getrunken werden, die er aber eben so gut, nur vermittelst anderer Organe und auf andere Weise, in sein Wesen verwandelt, als Speise und Trank. Darum ist auch die Speise nicht nur das Mark des menschlichen Körpers, sondern auch das Mark der menschlichen Sprache. Wie windig, wie saft- und kraftlos wäre die Sprache, wenn bei der Bildung der Worte und Begriffe der Mund nur als Luft- und Sprachorgan, nicht zugleich auch als Eßorgan betheiligt wäre! Wie kann man z. B. einen Fürsten stärker schelten, als wenn man ihn, wie der zornige Achill den Agamemnon, einen Volksfresser, Demoboron, oder einen Richter, als wenn man ihn, wie Hesiod, einen Geschenkefresser nennt? Ein Beispiel zugleich, daß der Mensch auch da, wo er aus einem Kyklopen ein „politisches Thier" wird, nicht die „thierische Function des Essens" aufgibt, nur daß jetzt sich die

Gegenstände seines Fraßes ändern, daß er jetzt aus einem Menschenfresser ein Volksfresser, aus einem Eichelfresser ein aristophaneischer Bohnenfresser, Kyamotrox oder Feigenfresser, Sykobios und Sykophant, d. h. politischer Denunciant und Intriguant wird.

Was hat aber trotz alledem die Speise mit dem eigentlichen Wesen des Menschen zu thun? Dieses besteht doch offenbar darin, daß er selbstbewußt, daß er sich selbst Gegenstand ist. Allein der Mensch ißt auch nicht blos Anderes, er ißt auch sich selbst, sein eigenes Fleisch, wie der Hebräer, sein eigenes Herz, wie der Grieche sagt, wenn auch zunächst nur aus Gram und Kummer. „Sein Herz aufessend oder verzehrend, irrt er einsam umher, der Sterblichen Pfade vermeidend," heißt es bei Homer. „Er ißt sich selbst, der Traurige," sagt Plautus im Truculentus. „Iß nicht das Herz!" steht unter den Pythagoreischen Sprüchen oder Symbolen. Dieses sein Herz oder sich selbst Essen ist jedoch nichts weniger, als ein poetisches oder bildliches, es ist ein wirkliches, ein physiologisches Sichselbstverzehren. Wie der Verhungernde sich selbst verzehrt, weil ihm kein Stoff zur Nahrung mehr von Außen geboten wird, der Mensch jedoch essen, wenigstens Luft essen, athmen muß, so lange er existirt, der Sauerstoff der Luft aber verzehrt; — so auch der Verkümmernde, weil ihm, wenn auch nicht der Stoff, doch die Kraft und Lust zur Speise fehlt. Wer aber sich selbst ißt, der ist ein Selbstesser oder Selbstfresser, ein sit venia verbo! reflexiver, d. h. auf sich selbst sich zurückbeziehender Anthropophag. Ein reflexiver oder unmittelbarer, denn ein mittelbarer oder indirecter Anthropophag ist jeder Mensch, denn wir essen und verdauen ja nur von einem Thiere oder einer Pflanze, was unsers Gleichen, unseres Wesens ist, was mögliches und mittelbares Menschenfleisch und Menschenblut ist.

„Nahrungsstoff, sagt Moleschott in der „Physiologie des Stoffwechsels,“ ist jede unorganische oder organische Verbindung, welche den wesentlichen Blutbestandtheilen entweder gleich oder ähnlich genug ist, um sich durch die Verdauung in dieselben umzuwandeln.“

Unsere erste ursprüngliche Nahrung ist das offenbare Geheimniß, der sinnfällige Begriff der Speise. Diese ist im Leibe der Mutter Menschenblut, außer demselben Menschenmilch — Menschenblut in vermittelter, absonderlicher Form — also Flüssigkeit, aber eine mit dem Wesen der Mutter und unserm eigenen Wesen identische Flüssigkeit, denn wir sind ja selbst noch in dieser Periode gleichsam flüssige, wässerige, nicht gediegene, feste, verknöcherte Wesen. So eins ist die Beschaffenheit des Wesens mit der Beschaffenheit der Nahrung, die Individualität des Thieres oder Menschen mit der Individualität der maßgebenden, urbildlichen und ursprünglichen Speise, der Milch, daß, obgleich die Stoffe in jeder Milch dieselben, sie doch in so verschiedenem Verhältniß sich mit einander verbinden, daß jede Thierart, ja selbst jede Frau ihre eigene, individuelle Milch hat. Das Kind verzehrt aber seine eigene Mutter, indem es an ihrer Brust saugt; es saugt in der Milch das Blut, das Wesen der Mutter — „es ist kein Vorurtheil, sagt Moleschott in der Lehre der Nahrungsmittel, daß sich das Wesen der Mutter auch durch die Milch dem Kinde mittheilt“ — in sich auf; es ist, was es ißt und ißt was es ist, ist also Anthropophag. Aber diese Menschenfresserei, diese Einheit zwischen Kind und Mutter, zwischen Subject und Object, zwischen Genuß und Gegenstand des Genusses, wird nicht aufgehoben, wann der Mensch vom Genuß der Muttermilch zu pflanzlicher und thierischer Speise übergeht, sie wird nur jetzt eine dem veränderten und entwickelten Organismus entsprechende, eine

kritische, Festes und Flüssiges, Speise und Trank, die in der Milch verbunden sind, unterscheidende, durch die Arbeit der Hände und Zähne vermittelte und verwickelte. Nur der Barbar, seis nun ein studirter oder unstudirter, weiß nichts von dieser Vermittelung und findet daher den Sinn von dem Satze: der Mensch ist, was er ißt, nur im förmlichen, eigentlichen Menschenfraß und Menschenopfer. So wie sich aber der Mensch auf den Standpunkt der Kultur erhebt, so verwandelt er eben so auf dem Tische als dem Altare — die Momente ausgenommen, wo er aus Aberglaube, aus Furcht oder Haß wieder in die alte Barbarei zurücksinkt — Menschenfleisch in Brot und thierisches Fleisch, Menschenblut in das „Blut des Weinstocks, des Oelbaums," in Wasser, Milch und Honig oder noch andere Säfte, weil er nun, wenn auch nicht aus Vernunft, doch aus der Empfindung von ihren Wirkungen weiß, daß er auch in dem pflanzlichen und thierischen Eiweiß und den übrigen, zum menschlichen Wohlsein unentbehrlichen Nahrungsstoffen Menschenfleisch und Menschenblut genießt und seinen Göttern zur Versöhnung darbringt.

Anmerkungen und Belegstellen zum Geheimniß des Opfers.

1) „„Als ich, sagt die indische Urwaſi zu ihrem Manne, in verwandelter Gestalt unter den Menschen weilte, . . . aß ich einmal eines Tags einen Tropfen Butter, darob bin ich selbst jetzt noch befriedigt,““ d. h. „darum vergesse ich dich nicht. Weil sie also von irdischer Speise genossen, bleibt ihr die Erinnerung an die genossene Erdenlust; sie ist darum noch halb und halb der Erde verfallen, wie Persephone durch den Genuß der Granatenkörner der Unterwelt. Auch nach zahlreichen deutschen Zeugnissen ist der, welcher einmal von unterweltlicher Speise genossen, der Unterwelt verfallen.“ Die Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes v. A. Kuhn, Berl. 1859, S. 83.

2) Et libate dapes, ut grati pignus honoris **N u t r i a t** incinctos missa patella Lares. Ov. Tast. 2, 634. So heißt es auch ebendaselbst 6, 171 von der Göttin Carna, daß sie als eine alterthümliche Göttin sich nährt alitur von den Speisen, die sie vor Alters genossen.

3) Diese groben, bäuerischen, aber deshalb nicht unwahren Aeußerungen und Exempel der Gastrotheologie sind der Encyklopädie von Ersch und Gruber, Artikel: Opfer entnommen. Nach Georgi Bemerkungen einer Reise im russischen Reiche, Petersburg 1775, I. Bd. S. 333, sagt auch bei den Buräten der Schamane „bei der Darlegung der Opfer: G o t t i ß u n d t r i n k.“ — In Betreff der lebendigen Menschenopfer sei hier auch noch Seiner Majestät des Königs Moloch gedacht, der zwar die ihm zum Opfer dargebrachten lebendigen Kinder in seine ausgestreckten Arme aufnahm, aber nur, um sie in den Feuerschlund seines Leibes oder Bauches — er wurde ja der Ueberlieferung zufolge in menschlicher Gestalt mit einem Stierkopf dargestellt — hinabzuschlingen und so der Welt zu veranschaulichen, daß Anthropothysie Anthropophagie, Menschenopfer Menschenfraß ist. Daher sagt auch der Prophet Hesekiel 23, 37 von den Hebräern, daß sie den Götzen, wozu der Moloch gehört, ihre Kinder „verbrannten,“ darbrachten, nicht wie es in der Lutherischen Uebersetzung heißt: „zum Opfer,“ sondern wörtlich: „zur Speise, zum Fraße,“ denn das Wort wird auch von den Thieren gebraucht.

4) Bei dem Opfer der Parsen, welches aus kleinen Broten, etwas Fleisch und dem Safte der Haomapflanze besteht, wird das Salz nicht ausdrücklich

erwähnt. — Es werden zwar zu dem Opfer Gottheiten oder Genien eingeladen, welche „das Nützliche und Angenehme in die Speisen legen,“ so auch Ramaquaçtra, „der den Speisen Geschmack verleiht,“ aber eben so viele andere Genien, daß sich wohl hieraus nicht schließen läßt, daß auch bei den Parsen das Opfer Götterspeise ist. Gleichwohl handelt — abgesehen von der erwähnten „Nahrung des Feuers“ — nach Spiegel (Einleitung zum Vispered und Yaçna Kap. 4) der Zaota, der Priester, im Namen der angerufenen Genien, worunter auch der höchste Genius oder Gott der Parsen sich befindet, als ihr Stellvertreter, wenn er die Daruns (die heiligen Brote) und den Myasda (das den Gottheiten geweihte Fleisch) und den geheiligten Haoma genießt.

5) Bei Athenäus (Deipnosoph. 14, 80) sagt jedoch ein die Verdienste der Kochkunst um Religion und Cultur der Menschheit preisender Koch, daß in frühern Zeiten die Eingeweide den Göttern gebraten wurden, ohne daß man Salz hinzufügte. Casaubonus bemerkt in seinen Anmerkungen zu dieser Stelle: „Wahr ist, was hier Athenio vom Salze sagt. Lies alle Beschreibungen von Opfern bei den ältesten Dichtern; nirgends findest du das Salz erwähnt.“ Dieß gilt aber gewiß nur von den thierischen, nicht den vegetabilischen Opfern, wo wohl nur deßwegen das Salz nicht erwähnt wird, weil es sich von selbst versteht, weil der Geschmack oder Instinkt dem Menschen gesagt hat, daß „die pflanzlichen Speisen weniger Kochsalz enthalten, als die thierischen.“ „Daher in der Regel thierische Kost mit weniger Kochsalz vermischt wird, als die pflanzliche, ja einige Völkerschaften ihr Fleisch oder ihre Fische ohne Zusatz von Kochsalz genießen.“ (Moleschott.) Wenn daher die ägyptischen Priester so supranaturalistisch gesinnt waren, daß sie, wie Plutarch behauptet (Sympos. 5, 10) gar kein Salz, selbst nicht gesalzenes Brot genossen, wahrscheinlich weil sie das Salz nur für ein Reizmittel der Eßbegierde, ein irritamentum gulae, wie das Salz bei Sallust heißt, ansahen, so bestätigen auch sie, daß der Mensch trotz seiner bewußten Abstraction von der Natur doch stets in unbewußtem Verbande mit ihr bleibt; denn da die ägyptischen Sonderlinge nach Herodot 2, 37 reichlich Fleischspeisen genossen, so nahmen sie in ihr supranaturalistisches Hirn und Herz unbewußt auch das verschmähte Salz des Naturalismus auf. Dieses von den Priestern nicht nur der ägyptischen, sondern aller Religionen und Nationen — die Priester sind ja, wie das Sprüchwort sagt, überall dieselben — verschmähte und verläugnete Salz des Naturalismus im Herenkessel der Religion und Theologie zu entdecken und darzustellen, war, wie anderwärts, so auch hier die Aufgabe des Verfassers. — In Betreff der scheinbaren Widersprüche gegen die behauptete Nothwendigkeit des Salzgebrauchs sei hier noch verwiesen auf: „Chemische Bilder aus dem tägl. Leben“ von W. Hamm II. Bd. S. 453—55.

6) Nach Ezechiel 16, 4 wurde das neugeborene Kind mit „Salz gesalzt“

oder bestreut, aber auch „im Wasser abgewaschen zur Reinigung“ ad purgationem, wie das hier stehende, nur einmal vorkommende hebräische Wort von Gesenius und Andern übersetzt wird. — Bei Theokrit wird das Haus des Hercules gereinigt zuerst mit Schwefel, dann mit Wasser, vermischt mit Salz.

7) Es wurde ja aber auch Wein auf den Weihrauch, der doch nicht gegessen wird, gegossen. Thure dato flammis, vinoque in thura profuso. Ov. Met. 13, 656. Aber abgesehen davon, daß der Weihrauch wenigstens bei den Griechen und Römern schon dem spätern religiösen Luxus angehört — so weiß Homer noch nichts von ihm — die der Gottheit bestimmte Speise wird ja vom Feuer verzehrt, geht folglich nur in Dampf und Dunst auf. Und mit diesem Resultat steht der Weihrauch in schönster Harmonie. Bei den Hebräern wurde Weihrauch selbst auf das Speiseopfer von Semmelmehl gelegt und dann sammt einem Theil desselben verbrannt. Das ist ein Feuer, heißt es 3. Mose 2, 1. 2. „zum süßen Geruch dem Herrn.“ Und bei den Aegyptern ward nach Herodot der Leib des Opferthieres mit reinen Broten, Honig, Rosinen, Feigen, Weihrauch, Myrrhen und anderem Räucherwerk vollgefüllt und dann verbrannt, durch diese Verbindung des Wohlschmeckenden und Wohlriechenden aber gezeigt, daß die Opfer zugleich mit dem göttlichen Geschmack auch dem göttlichen Geruch galten.

8) Die Götter sind ja auch sinnlich abwesende Freunde und Wohlthäter der Menschen, die aber gleichfalls das Alterthum bei seinen Gastmahlen anwesend wünschte und glaubte. Mos erat, et mensae credere adesse Deos. Ov. Fast. 6, 303.

Ueber

Spiritualismus und Materialismus,

besonders in Beziehung auf die

Willensfreiheit.

Vorwort.

Nur der Kürze halber lautet die Ueberschrift der nachfolgenden Abhandlung so, wie jetzt. Anfänglich hatte sie den bescheidenen Titel: „Einige, wohlgemerkt! nur einige, noch dazu unmaßgebliche Gedanken über Spiritualismus und Materialismus u. s. w.“ Einige, weil diese schon vor Jahren begonnene Arbeit so viele und so störende Unterbrechungen erlitten hat, daß ich, wenn nicht gerade der Wille ihr Hauptgegenstand gewesen wäre, sie unwillig für immer bei Seite geworfen hätte, trotz angestrengten Wollens und Denkens aber nur einige Bruchstücke von dem im Kopfe entworfenen Ganzen unversehrt ans Licht brachte. Unmaßgebliche, theils, weil die erlittenen Unterbrechungen mir jene Lust und Liebe zu meiner Arbeit genommen hatten, welche allein die frohe Zuversicht gewährt, daß man seines Gegenstandes Meister geworden ist, theils, weil keine Frage sowohl in Folge der Natur der Sache, als in Folge der Willkür und Zweideutigkeit des philosophischen und selbst auch des gemeinen Sprachgebrauchs so sehr den Kopf verirt, so sehr einer entschiedenen Bejahung oder Verneinung sich entzieht, als die Frage von der Willensfreiheit. — So wie es aber nicht die Aufgabe meiner Schriften über die Unsterblichkeit, über das Wesen der Religion u. s. w. ist, das „Dasein der Gottheit und Unsterblichkeit zu läugnen“ — wer

kann läugnen, daß sie wenigstens in Büchern und Bildern, im Glauben und Vorstellen existiren? — sondern nur den wahren Sinn und Grund, den unverfälschten Urtext der Gottheit und Unsterblichkeit oder, was eins ist, des Glaubens an sie zu erkennen, — eine Erkenntniß, durch die sich die Frage nach ihrer Existenz oder Nichtexistenz von selbst beantwortet; so ist es auch hier nicht meine Aufgabe, zu beweisen, daß es keine Willensfreiheit gibt; meine wenigstens wesentliche, charakteristische Tendenz ist es vielmehr nur, den wahren Sinn und Grund der Annahme und Vorstellung der Willensfreiheit zu erkennen — zu erkennen, was den Menschen bestimmt, sich und Andern dieselbe zuzuschreiben, und damit zugleich die Gränze zu ermitteln, innerhalb welcher er mit Recht dies thut.

1.

Der Wille innerhalb der Naturnothwendigkeit.

Die supranaturalistischen Philosophen schreiben dem Menschen einen freien d. h. in ihrem Sinne einen von allen Naturgesetzen und Naturursachen und eben deßwegen von allen sinnlichen Triebfedern unabhängigen Willen zu. Als thatsächlichen Beweis dieser supranaturalistischen Freiheit führen sie den Selbstmord an, und allerdings wenn es einen Beweis derselben gibt oder vielmehr geben soll, so kann dieser nicht innerhalb und während des Lebens gefunden werden, sondern nur da, wo der Mensch alle ihn ans Leben fesselnden Bande freiwillig zerreißt. So sagt F. H. Jacobi in Allwills Briefsammlung: „Zu wählen zwischen Tod und Leben vermag kein Thier: es hat nur sinnliche Triebe, die alle auf Erhaltung gehen, die es zwingen, nur sein Dasein auf der Erde fortzusetzen. — Der Mensch vermag es.

„Du wähltest Leben und ich wählte Tod!" sagt Antigone zu ihrer Schwester Ismene. „Fichte im System der Sittenlehre: „Der Entschluß zu sterben ist die reinste Darstellung der Oberherrschaft des Begriffs über die Natur. In der Natur liegt nur der Trieb sich zu erhalten, und der Entschluß zu sterben ist das gerade Gegentheil dieses Triebes. Jeder mit kalter Besonnenheit ausgeübte Selbstmord . . . . ist eine Ausübung jener Oberherrschaft." Hegel in seinem Naturrecht: „In dem Elemente (der

reinen Unbestimmtheit) des Willens liegt, daß ich mich von Allem losmachen, alle Zwecke aufgeben, von Allem abstrahiren kann. Der Mensch allein kann Alles fallen lassen, auch sein Leben, er kann einen Selbstmord begehen."

Stehen aber wirklich Natur und Freiheit, Selbsterhaltungstrieb und Selbstmord in einem solchen Gegensatze, wie diese Philosophen und ihre Anhänger behaupten? Nein; denn es gibt in der Natur keinen bloßen und losen Selbsterhaltungstrieb, wie ihn der Supranaturalist in seinem Kopfe abgesondert für sich denkt. Das Thier will sich erhalten; aber erhalten im Zusammenhang mit seiner Heimat, wenn es ein patriotisches, — denn es gibt auch kosmopolitische Thiere, — im Zusammenhang mit den Thieren seines Gleichen, wenn es ein geselliges, im Zusammenhang mit einem Wesen derselben Art, aber anderen Geschlechts, wenn es ein monogamisches, im Zusammenhang mit der Freiheit der Bewegung, wenn es ein dem Fortschritt huldigendes Thier ist. Wenn z. B. manche Vögel durchaus nicht die Gefangenschaft vertragen, wenn sie mit der Freiheit auch zugleich die Eßlust verlieren und daher in kurzer Zeit dahin sterben, so erklären sie durch diesen Tod, daß auch in ihnen der Freiheitstrieb stärker ist als der Selbsterhaltungstrieb, oder richtiger, der Natur gemäßer gesprochen, daß der Selbsterhaltungstrieb bei ihnen mit dem Freiheitstrieb aufs innigste verbunden ist.

Aber eben so wenig, ja noch weniger als im Thiere, gibt es im Menschen, am wenigsten in dem des Selbstmords fähigen, einen ungebundenen, zügel- und schrankenlosen Selbsterhaltungstrieb. Der Selbsterhaltungstrieb erstreckt sich in ihm nicht weiter als sein Selbst oder das Gut, das er zu seinem Selbst rechnet, das er nicht von sich absondern, nicht aufgeben kann, ohne sich selbst aufzugeben. Was ist das Selbst oder das Leben — wer

kann Leben und Selbstsein trennen? — für den Liebenden ohne das Geliebte, für den Ehrgeizigen ohne Ehre, für den Reichen ohne Reichthum, für den Krieger ohne Kriege oder Waffen? Was ist überhaupt das Leben ohne das, was je nach dem Standpunkt, dem Bedürfniß des Menschen für ihn nothwendig zum Leben gehört? Leben im Kerker ist auch Leben, aber was für Leben! Leben von Wasser und Brot ist auch Leben, aber „was ist das Leben, wie es in der Bibel im Sirach heißt, da kein Wein ist?" Wenn daher der Mensch sein Leben endet, weil er verloren oder zu verlieren fürchtet, was er wesentlich zum Leben rechnet, so handelt er nicht im Widerspruch, sondern im Einklang mit seinem Selbsterhaltungstriebe.

Der Selbstmord gehört in die Klasse der widerspruchvollen Erscheinungen des menschlichen Wesens — der Erscheinungen oder Handlungen, welche im schreiendsten Widerspruch mit seiner Selbstliebe stehen oder vielmehr zu stehen scheinen und doch nur aus Selbstliebe geschehen. Der Selbstmörder verzichtet auf alle Genugthuungen des Glückseligkeitstriebes, aber nur um dadurch sich jeder Verletzung desselben zu entziehen; er will kein Glück mehr genießen, aber nur um kein Unglück mehr zu leiden; er opfert seinen besten Freund auf — jeder hat ja an sich seinen besten und treuesten Freund — aber nur um dadurch seinem Todfeind den Todesstreich zu versetzen. Der Tod widerspricht allerdings der Natur, aber er widerspricht nur der vollständigen, gesunden, glücklichen, nicht der verstümmelten, leidenden, unglücklichen Natur. Er ist für sich selbst ein Abscheu erregendes Gift, aber als Gift gegen Gift ein ersehntes Heilmittel. Und so wenig die Kraft des Kranken, eine abscheuliche Arznei zu sich zu nehmen, im Widerspruch steht mit dem Trieb des Gesunden nach Wohlschmeckenden, so wenig steht der Todesentschluß des irgend wie

Verletzten oder auch nur mit Verletzungen Bedrohten mit dem Selbsterhaltungstrieb des Unverletzten im Widerspruch. Dies wäre nur dann der Fall, wenn der Selbstmord eine grundlose Selbstvernichtung wäre. Allein der Selbstmörder bestimmt sich zum Tode nicht aus Freiheit d. h. eigentlich aus Muthwillen, aus Spaß, sondern aus trauriger Nothwendigkeit, bestimmt von einem Grunde, welcher für ihn ein letzter, unübersteiglicher, mit seinem Wesen identischer, kein durch Gegengründe aufhebbarer, also kein beliebiger ist. Der Wille ist die letzte d. h. die nächste, aber nicht die erste Ursache des freiwilligen Todes. Der Satz: ich will sterben, ist nur die willige Schlußfolge von dem widerwilligen Obersatz: ich kann nicht mehr leben, ich muß sterben. Der Entschluß zum Summum Malum, zum höchsten Uebel hat zu seiner Voraussetzung, zu seinem Grunde den Verlust des höchsten Gutes. Ich will sterben, weil ich nicht leben kann ohne das, was ein feindliches, sei es nun selbst verschuldetes oder unverschuldetes Geschick mir wider meinen Willen genommen hat oder nehmen will; ich lasse das Leben, weil ich nicht lassen kann, was ich lassen soll, dieses nicht lassen können aber nicht anders als durch den Tod ausdrücken und bethätigen kann; kurz ich entschließe mich zu sterben, weil ich genöthigt werde, von Unabtrennbaren mich zu trennen, Unentbehrliches zu entbehren. Das Leben ist die Verbindung mit den geliebten Gegenständen, der freiwillige Tod die Trennung davon, die aber nur die Unauflöslichkeit, die Nothwendigkeit dieser Verbindung ausspricht; denn eine Trennung die ich nicht überlebe, die mit meinem Ende verbunden ist, ist ja nur ein Beweis der Unzertrennlichkeit. Was der Tag des Lebens auf menschenfreundliche, bejahende Weise ausspricht, daß der Mensch nur durch die Sonne des süßen Augenlichts sich erfreut, dasselbe sagt die Nacht des Todes, nur auf verneinende,

menschenfeindliche Weise. Wie es dasselbe Wesen, dieselbe Ursache ist, welche gegenwärtig Licht, abwesend Nacht macht, so ist es derselbe Grundtrieb, dieselbe Kraft, welche das Leben liebt und das Leben läßt, den Tod flieht und den Tod sucht. Das Todesurtheil des Unglücklichen: ich bin nicht ohne Dich, hat ja denselben Sinn als der Ausruf des Glücklichen: ich bin nur, wenn ich bei Dir bin. Selbst wer den Heldentod stirbt, für sein Vaterland, für die Freiheit, für seine Ueberzeugung das Leben läßt, erklärt dadurch, daß er von diesen Gütern nicht abstrahiren kann, daß diese Freiheit, diese Ueberzeugung für ihn eine Nothwendigkeit ist, in unauflöslicher Verbindung mit seinem Wesen und Leben steht.

Der Selbstmord ist daher so wenig ein Beweis von der Freiheit oder Fähigkeit, „von Allem zu abstrahiren", daß er vielmehr das Gegentheil beweist. Der nur kann von Allem abstrahiren, der unbeschadet seiner Existenz davon abstrahiren kann. Wer aber mit dem, wovon er abstrahirt, zugleich seine Existenz, sich selbst aufgibt, der gesteht dadurch auf sehr demüthigende, ja vernichtende Weise die Gebundenheit und Beschränktheit seines Abstractionsvermögens ein. Der Wille, der den Leib, das Leben vernichtet, vernichtet sich selbst und beweist dadurch thatsächlich, daß er nichts ist ohne Leib, ohne Leben, daß ich nicht — wie es in der Hegel'schen Rechtsphilosophie heißt: „ich habe diese Glieder, das Leben nur, insofern ich will, das Thier kann sich nicht selbst verstümmeln oder umbringen, aber der Mensch" — kraft meines Willens meinen Leib, sondern umgekehrt nur Willen kraft meines Leibes und Lebens habe. Die Fähigkeit, von Allem zu abstrahiren, die über alle Naturnothwendigkeit erhabene Willensfreiheit bewiese der Mensch nur, wenn er auch vom Tode abstrahiren, nicht sterben könnte, falls er nicht sterben

wollte, wenn also Tod und Unsterblichkeit nur von seinem Willen abhingen. Da aber dieses bekanntlich nicht in der Macht seines Willens steht, so beweist er durch den freiwilligen Tod nur, daß auch der höchste Act seiner Freiheit innerhalb der Grenze der Naturnothwendigkeit stehen bleibt, daß er sich nur selbst anthut, was er außerdem von der Natur erleidet, daß also sein Wille kein Originalgenie, sondern nur ein Copist der Natur, kein Schöpfer aus Nichts, wozu ihn der philosophische Supranaturalist macht, sondern ein die gegebene Materie zu seinen Zwecken verwendender Künstler ist.

Ja wohl! wenn ich nicht sterben könnte, nicht sterben müßte, so könnte ich auch nicht sterben wollen. Der Wille zu sterben hat den willenlosen, unvermeidlichen Tod zu seiner Grundlage und Unterstützung. „Daß ich sterbe, sagt die zum Tode verurtheilte Antigone zu Kreon, wußt ich längst fürwahr! Nicht deinen Ausruf braucht' es". Und Sarpedon sagt in der Ilias zu Glaukos:

„Trautester, wär' uns vergönnt, entflohn aus diesem Gefechte
Stets unsterblich zu bleiben in niemals alternder Jugend,
Weder ich selbst dann kämpfte, gemischt in die vordersten Streiter,
Noch auch fordert' ich dich zur männerbewährenden Schlacht auf.
Aber dieweil uns doch unzählige Keren (Geschicke) des Todes
Nah stehn, denen entrinnt kein Sterblicher, noch sie vermeidet,
Auf, daß Anderer Ruhm wir verherrlichen oder den unsern!"

Ein im Sinne unserer Idealisten oder Supranaturalisten freier, ein übernatürlicher Entschluß wäre nur dann der Entschluß zu sterben, wenn es nur einen freiwilligen, aber keinen nothwendigen, natürlichen Tod gäbe, wenn der Mensch nicht sterbliches, sondern unsterbliches Leben aufopferte, der Tod im Widerspruch mit seiner Natur stände.

Allerdings steht der Tod, wie gesagt, im Widerspruche mit der Natur, so lange sie sich in ihrem normalen, gesunden Zustand

befindet, aber so lange ist auch der Tod kein Gegenstand des Willens. „Nichts," sagt Seneca, „hat uns in seiner Gewalt, weil wir den Tod in unserer Gewalt haben," d. h. sterben können, wenn wir wollen. Aber hängt wirklich nur von unserm Willen Leben und Tod ab? Leben wir nur, weil wir leben wollen, und können daher jeden Augenblick das Gegentheil, den Tod wollen? Freilich kann ich mich tödten, wenn ich mich tödten will, aber daß ich es will, das eben hängt nicht vom bloßen Willen ab, das steht nicht in meiner Freiheit. Ich kann nur dann den Tod wollen, wenn er für mich eine Nothwendigkeit ist, wofern ich nicht für das Leben Alles, was das Leben erst zum Leben in meinem Sinne macht, hingeben will. Jetzt aber, wo nichts wider das Leben spricht, kein Grund für den Tod vorhanden ist, ist es eine bloße Einbildung von mir, wenn ich glaube, mein Leben hinge blos von der Gnade meines Willens ab, ist es in Wahrheit eine und zwar nicht nur moralische, sondern physische Unmöglichkeit, mich tödten zu wollen oder tödten zu lassen. „Du wähltest Leben und ich wählte Tod." Die Wahl zwischen diesen Gegensätzen ist richtig an zwei verschiedene Personen vertheilt. Was der Antigone bei ihrem Sinn und Charakter möglich, war der Ismene unmöglich.

„Ich kann, was ich will", aber nur wenn und wofern ich will, was ich kann, widrigenfalls ist mein Wollen ein grund- und bodenloses, ein nur eingebildetes; denn der Grund des Wollens ist das Können, das Vermögen des Gewollten. Wirklicher, nicht eingebildeter Wille, welcher gewöhnlich mit jenem verwechselt wird, ist talentvoller, seiner Sache gewisser, seinem Gegenstande entsprechender und gewachsener Wille. Ich will Musiker werden, aber dieser Wille ist, wenn er begründeter und eben deswegen erfolgreicher Wille, nur die Offenbarung meines Talents zur Musik.

So wenig ich durch den bloßen Willen ohne Zeugungsvermögen Kinder zeugen kann, so wenig vermag überhaupt der Wille etwas ohne Zeug, ohne Stoff, ohne Organ zu dem, was er will. Wofür der Sinn, die Anlage fehlt, dafür fehlt auch der Wille. Wo Wollen und Können im Widerspruch stehen, wie so häufig im bürgerlichen Leben, da kommen eben deswegen auch nur Mißgeburten zum Vorschein.

So kann denn auch der Mensch nur da seinen Tod wollen, wo er in sich Grund und Stoff zum Tode hat, wo die Kluft zwischen Leben und Tod, die sonst die Selbsttödtung ihm zur Unmöglichkeit macht, verschwunden, wo sein Hirn bereits so verbrannt und verzehrt ist, daß er nur in einem Todtenschädel sein Ebenbild erblickt, sein Herz so der Welt abgestorben, daß er im Tode nicht den Tod seines Lebens, sondern nur den Tod seines Todes sucht, wo er mit seinem Leben nur noch einen Schein, eine Lüge, einen Widerspruch abthut, im Tode nur den wahren Ausdruck seines Wesens und Willens findet. Das triviale „Gleich und Gleich gesellt sich gern" gilt auch hier. „Der Tod ist mein Bräutigam," sagt die zum Tod entschlossene Antigone. Wer aber dem Tode sich vermählt, der begehrt ihn als ein Wesen seines Gleichen, der wird von ihm nach dem Gesetz der Wahlverwandtschaft angezogen, der weidet sich nicht mehr an der Bildergallerie des Lebens, der hat in dem Tode nur die Tabula rasa des eigenen Sinnes und Selbsts vor Augen. „Meine Seele," sagt dieselbe Antigone, „ist schon längst gestorben, um den Todten sich zum Dienst zu weihn." Kurz ich kann nur sterben wollen, wenn Das, was im normalen Zustand in mir diesen Willen verhindert, ihm Widerstand leistet, ihn gar nicht aufkommen läßt, beseitigt ist. Dieser Widerstand ist die Liebe zum Leben oder der Wille zu leben, weil ich lebe. So wenig ich die Freiheit habe, eine Person, die

ich wirklich liebe oder so lange ich sie liebe, nicht zu lieben, so wenig habe ich die Freiheit, das Gegentheil des Lebens zu wollen, so lange ich das Leben liebe. Erst wenn diese Liebe erloschen oder durch die gewaltsame Aufhebung der Bedingungen, welche das Leben zu einem Gegenstand der Liebe machen, verdrängt worden ist, wird mein Wille in Freiheit gesetzt, wird dem Gedanken und Willen des Todes Platz gemacht. Erst wird das Leben ein Gegenstand der Gleichgültigkeit, der Langeweile, des Ekels, des Abscheus, der Verachtung, ehe der Tod ein Gegenstand des Begehrens wird.

„Ueberall, sagt der Stoiker Seneca, steht dem Menschen der Weg zur Freiheit offen. Wohin du nur immer blickst, da findest du das Ende der Uebel. Siehst du jenen abschüssigen Ort? Dort steigt man zur Freiheit hinab. Siehst du jenes Meer, jenen Fluß, jenen Brunnen? Die Freiheit wohnt in ihrer Tiefe. Siehst du jenen kleinen, dürren, unfruchtbaren Baum? Die Freiheit hängt an ihm. Siehst du deinen Hals, deine Kehle, dein Herz? Sie sind Auswege aus der Knechtschaft. Du findest diese Ausgänge zu beschwerlich, fragst nach einem Wege zur Freiheit, der weniger Muth und Stärke erfordert? Jede Ader in deinem Körper ist ein solcher." Ja! der Tod ist von Natur die Freiheit von allen Uebeln, und wem das Leben, es sei nun aus welchem Grunde es wolle, ein unerträgliches Uebel, für den ist diese Freiheit, aber nur diese, Willensfreiheit. Wäre der Selbsterhaltungstrieb der Natur ein unbeschränkter, ein Trieb ohne Maß und Ziel, so gäbe es auch keinen Tod. Allein der Selbsterhaltungstrieb ist eins mit dem Glückseligkeitstrieb und dieser steigt und fällt mit der Glückseligkeitsfähigkeit. Jedes Leben wird sich mit der Zeit, sei es durch Krankheit, sei es durchs Alter, zur Last, zum Uebel. Ist aber das Leben nur noch ein Uebel, so ist der Tod kein Uebel,

sondern ein Gut, ja ein Recht — das heilige Naturrecht des Uebelleidenden auf Erlösung vom Uebel. Der Tod an sich ist keine Strafe für begangene Sünden; er ist der Lohn für ausgestandene Leiden und Kämpfe. Darum setzten die alten Griechen und Römer ihren Todten Kränze als Ehren- und Siegeszeichen auf. Der natürliche und freiwillige Tod erfolgen daher nach demselben Naturgesetze, welches im Gegensatz zur ascetischen Moral unserer supranaturalistischen Philosophie und Theologie die Pflicht der Selbsterhaltung nur von dem Recht auf Glückseligkeit — freilich auch keine Glückseligkeit im supranaturalistischen Sinne — abhängig macht. Allerdings entleibt sich nicht immer der Mensch auf Grund unheilbarer und unerträglicher Uebel, im Gegentheil häufig nur aus Gründen gekränkter Eitelkeit, verkürzter Gewinnsucht, versagter Liebhabereien; aber aus was für geringfügigen Ursachen oder Anlässen entspringt nicht auch oft der natürliche Tod!

2.

Der Wille innerhalb der Zeit.

Der Wille ist kein Wunderthäter oder Hexenmeister, kein zu jeder Zeit, an jedem Ort, zu jedem beliebigen Kunststückchen bereites Vermögen; der Wille ist, wie der Mensch überhaupt — was ist denn der Wille als der wollende Mensch? — an Raum und Zeit gebunden. Was ich hier und jetzt nicht vermag, das vermag ich anderwärts und zu anderer Zeit. Wie viele Selbstmörder mögen vor der Zeit ihrer unseligen That sich vor dem Gedanken an die bloße Möglichkeit einer solchen That entsetzt, sich für absolut unfähig derselben gehalten haben und es auch wirklich

damals gewesen sein, wo sie dieses dachten! Erst, wenn die Zeit zu Etwas kommt, kommt auch die Kraft und der Wille dazu. „Ich weiß es unwidersprechlich, daß Ich, der ich jetzt will, der nämliche Eine bin, der vor Jahren gewollt hat.“ Aber der vor Jahren gewollt hat, existirt nur noch in deiner Erinnerung, in deinen Gedanken, und so denkst du ihn freilich ohne Schwierigkeit und ohne Unterschied als eins mit dem, der jetzt will. In Wirklichkeit ist jedoch ein eben so großer Unterschied zwischen deinem vormaligen und jetzigen Willen, als zwischen deiner vergangenen und gegenwärtigen Existenz überhaupt. „Des Menschen Wille ist sein Himmelreich,“ aber das Himmelreich des Knaben ist nicht das des Jünglings, und das Himmelreich des Jünglings nicht das Himmelreich des Mannes oder Greises.

Was der Mensch zu einer bestimmten Zeit thut oder leistet, das ist das Höchste, was er gerade zu dieser Zeit leisten kann, die Grenze seines Vermögens, sein letzter Wille, denn mehr kann er nicht leisten wollen, als er mit Aufgebot aller seiner Kräfte leisten kann, und in dem Gefühle der Erschöpfung und Leere, die jede auf den höchsten Grad gesteigerte Anstrengung nach sich zieht, spricht er sich alle Zukunft ab, begiebt er sich in Gedanken zu ewiger Ruhe. Aber welche Täuschung! So wenig die Zeit oder das Blut in seinen Adern stille steht, so wenig bleibt sein Wille stehen. Jeder neue Lebensabschnitt bringt auch neuen Stoff und neuen Willen. Was er früher für seinen letzten Willen für alle Zeit hielt, erkennt er jetzt nur als den letzten Willen einer bestimmten Zeit, und was ihm früher für das absolute Wesen seines Könnens und Wollens galt, das ist jetzt in den bescheidenen Rang eines endlichen Wesens zurückgetreten. Aendert sich aber der Gegenstand des Willens, so ändert sich auch der Wille selbst. Der Wille ist durch das, was er will, bestimmt; eingenommen für

seinen Gegenstand, nimmt er dessen Farbe, dessen Wesen an. Sich entschließen ist selbst sprachlich eins mit „Partei nehmen". Ein unparteiischer, unbestimmter, auf alle Dinge, auch die entgegengesetztesten ohne Unterschied sich erstreckender Wille, wie es der Wille **in abstracto**, in Gedanken, ist in Wirklichkeit ein Unding. „Wer liebt, sagt Johannes Gochius, ein Lutheraner vor Luther, wird so, wie der Gegenstand seiner Liebe ist. Wenn du das Fleisch liebst, so bist du Fleisch, d. h. du nimmst die fleischliche Form (Wesenheit) an. Wenn du die Natur liebst, so bist du Natur, weil du die natürliche Form annimmst; wenn du das Schwein liebst, so bist du ein Schwein, weil du die schweinische Form annimmst. Endlich wenn du Gott liebst, so bist du Gott, weil du die göttliche Form annimmst." Die Liebe ist aber nichts anderes, als der sinnliche, affectvolle, aber eben deßwegen der wahre, herzensgründliche, radicale Wille des Menschen. Ein affectloser Wille ist ein affectirter, nur gedachter und gemachter Wille. Nimmst du mir daher den Gegenstand des Willens, so nimmst du mir den Willen selbst; denn Nichts wollen und nicht wollen ist Eins. Zu jeder bestimmten Zeit meines Lebens habe ich aber nur Bestimmtes gewollt, nur das, was eben damals an der Zeit und in der Kraft war, nicht, was ich jetzt nach so und so viel Jahren will, was mir vielleicht erst jetzt und hier zu Ohren oder zu Augen und dadurch zu Bewußtsein gekommen ist. Nein! was ich einst gewollt habe, das faßte mein ganzes Wesen in sich, verschlang mein ganzes damals vorhandenes Willenscapital. Aber eben deßwegen ist auch mit dem, was der Knabe wollte, der Wille des Knaben, mit dem, was der Jüngling wollte, der Wille des Jünglings schon längst zu Grunde gegangen. Darum weiß auch nicht der Mensch voraus, was er einst noch wollen kann und wird, so wenig als er voraus weiß, was er noch Alles erleben und erfahren wird.

Ein Wille, der im Voraus, ohne vorhergegangene Leiden, ohne Noth, ohne Grund, ohne Zeit und Raum sich jeder That für fähig hält, ist ein Windbeutel.

Alles hat seine Zeit, und nur der zeitgemäße Wille ist kein impotenter und phantastischer Wille. So hat jedes Alter seine Tugenden, aber auch seine Mängel und Fehler, und du magst wollen, so viel als du willst, du wirst nicht eher frei von ihnen, als bis du die Jahre hinter dir hast, wo diese Untugenden zeitgemäß waren. Wirst du auch nicht ohne Willen frei von ihnen, so wirst du es doch nur durch den Beistand der Zeit. Und du hast keine Ursache, dich darüber zu beklagen, daß dein Wille durch die Zeit beschränkt ist, d. h. daß du nicht wider den Strom der Zeit schwimmen kannst, denn ein zeitgemäßer Fehler ist besser, sagt und verheißt mehr, als eine unzeitige oder zeitwidrige Tugend. „Die Wahrheit ist eine Tochter der Zeit," aber auch der Freiheit, die ja mit jener identisch. Jedes Blatt der Geschichte widerlegt die phantastische, die supranaturalistische Willensfreiheit. Nicht der Wille, nicht die Vernunft, nur die Zeit, die Zukunft befreit von den Leidenschaften und Thorheiten, den Lastern und Uebeln der Gegenwart. Nur, wenn ein Mensch oder Ereigniß der Geschichte anheimgefallen, werden sie erst Gegenstand eines gerechten, freien Urtheils, zum deutlichen Beweis, daß die Freiheit nur Sache der Geschichte, daß der Mensch nicht „a priori" sondern nur a posteriori frei ist, d. h. daß eben so wohl im Leben des Einzelnen als im Leben der Menschheit, wie die Wahrheit nur auf den Irrthum, die Vernunft nur auf die Unvernunft, die Humanität des Friedens nur auf die Brutalität des Kriegs, so auch die Freiheit nur auf die Sclaverei mit Hülfe der Zeit folgt.

Kant hat seinen in der Kritik der reinen Vernunft ausgesprochenen Lieblingsgedanken, daß die Zeit nichts an sich, nur

eine menschliche Vorstellung sei, nicht die Dinge an sich selbst, sondern nur ihre Erscheinungen betreffe, auch in der Kritik der praktischen Vernunft geltend gemacht, ja die Existenz der Willensfreiheit nur von der Richtigkeit der Zeit für Vernunft und Willen abhängig gemacht; denn in der Zeit sei jeder Zustand die nothwendige Folge des vorhergegangenen, ein in der Zeit befindliches Wirkungsvermögen daher in seinen gegenwärtigen Wirkungen bestimmt durch die Vergangenheit, die „nicht mehr in seiner Gewalt", also sei in der Zeit ein Vermögen, welches von selbst, unbedingt durch ein Vorher einen Zustand anfange — ein solches sei aber die Willensfreiheit — unmöglich. Ganz richtig: „was vergangen ist, das ist nicht mehr in unserer Gewalt," aber es fehlt der eben so richtige und wichtige Nachsatz, daß was vergangen ist, auch uns nicht mehr in seiner Gewalt hat. So hat der Hunger in Folge vorausgegangener Enthaltung oder Entbehrung von Speisen mich in seiner Gewalt, nöthigt mich, nur an den Magen zu denken; ist aber der Hunger gestillt und folglich vergangen, so habe ich nun Zeit und Freiheit, statt an den Magen, an meinen Kopf zu denken. Primum vivere, deinde philosophari. Erst leben, dann denken oder philosophiren. Die Freiheit besteht nicht darin anfangen, sondern zuerst darin, enden zu können. Die Möglichkeit, die Bedingung dieser Freiheit ist aber die Zeit. Du kannst nur anfangen zu denken, wann und wenn du aufhörst zu genießen, anfangen zu wachen, wann und wenn du aufhörst zu träumen, anfangen zu zweifeln, wann und wenn du aufhörst zu glauben. „Neue Liebe, neues Leben," aber keine neue Liebe, ohne daß die alte vergangen ist, der Zahn der Zeit die Bande, die dich an die alte Liebe und Zeit fesselten, zernagt hat. Jedes Präsens des Willens setzt ein zeitliches Perfectum seines Gegentheils oder eines Andern über-

haupt voraus. Ich will arbeiten oder mich bewegen, nachdem und weil ich geruht, ruhen, nachdem und weil ich gearbeitet oder mich bewegt, also nicht geruht habe. Ohne ein solches vorhergegangenes Nicht habe ich keinen Grund, keinen Trieb, keinen Anstoß zum Wollen. „Ein jegliches hat seine Zeit.“ Und frei bist du nicht dadurch, daß du die Zeit verneinst, sondern recht benützest und anwendest, jedem naturgemäßen Trieb und Bedürfniß sein Recht, seine Freiheit, d. h. seinen gebührenden Spiel- und Zeitraum gewährst. „Theile und herrsche!“ Aber du kannst nur durch die Zeit die Feinde deiner Freiheit theilen, folglich beherrschen; du kannst den Ungestüm und Uebermuth deiner Begierden nur dadurch brechen, daß du das „Schicket euch in die Zeit“ zu ihrem Gesetze machst. Bei den Buddhisten gehört noch heute zu ihren Grundgeboten: „nicht außer der Zeit zu essen.“ Und der Prediger des Alten Testaments ruft aus: „Wehe dir Land, deß König ein Kind ist und deß Fürsten frühe (am Morgen, der zum Gerichthalten und andern Geschäften bestimmten Zeit) essen. Wohl dir Land, deß Fürsten zu rechter Zeit essen, zur Stärke und nicht zur Lust“ (wörtlich: zum Trinken, Zechen). Ja wohl dir Land, deß Fürsten dem biblischen Prediger Gehör schenken, aber zugleich auch die Aussprüche der griechischen Weltweisen: „Erkenne den rechten Zeitpunkt,“ „die Zeit ist das Weiseste“ beherzigen und bethätigen.

Kant beruft sich zu Gunsten seiner metaphysischen und moralischen Nichtigkeit der Zeit auf „die Reue über eine längst begangene That bei jeder Erinnerung derselben, eine schmerzliche durch moralische Gesinnung gewirkte Empfindung, die so fern praktisch leer ist, als sie nicht dazu dienen kann, das Geschehene ungeschehen zu machen — aber als Schmerz doch ganz rechtmäßig ist, weil die Vernunft, wenn es auf das Gesetz unserer intelligiblen Existenz

(das Moralische) ankommt, keinen Zeitunterschied anerkennt und nur frägt, ob die Begebenheit mir als That angehöre, alsdann aber immer dieselbe Empfindung damit moralisch verknüpft, sie mag jetzt geschehen oder vorlängst geschehen sein.“ Wir verknüpfen aber auch mit dem, was wir empfunden, erlitten und erlebt haben, ohne Unterschied, ob es jetzt oder vorlängst geschehen, in der Erinnerung dieselben Empfindungen. Die Ohrfeige, die wir als Lehrer einem Schüler unverdienter Weise gegeben, brennt uns nach zwanzig oder noch mehr Jahren noch auf dem Gewissen, aber die Ohrfeige, die wir als Schüler von einem Lehrer empfangen, wenn auch vielleicht verdienter Weise, brennt uns nach eben so viel Jahren noch auf dem Gesichte. Wir vergessen nicht das Unrecht, das wir einem Andern gethan, aber wir vergessen auch nicht das Unrecht, das Leid, den Schaden, den uns ein Anderer zugefügt hat. So erzählt de la Condamine, wie Condorcet in der Lobrede auf ihn berichtet, daß er, als er einst mit einem seiner alten Lehrer zusammentraf, gefühlt habe, daß er diesem noch nicht eine bereits vor fünfzig Jahren von ihm erhaltene ungerechte Strafe verziehen hätte. So konnte auch A. v. Haller, wie derselbe Condorcet in der Lobrede auf ihn erzählt, seinen strengen und pedantischen Hofmeister, an dem er sich schon als Knabe von zehn Jahren mit einer Satyre gerächt hatte, auch später nie wieder sehen, ohne unwillkührlich Schrecken zu empfinden.

Wir machen uns Vorwürfe über einst begangene Handlungen, namentlich, wenn sie unsere bewußten, noch jetzt uns belästigenden Fehler uns vergegenständlichen, oder mit unsern gegenwärtigen, erst später entwickelten Tugenden, denen wir unsern Namen und Credit verdanken, in Widerspruch stehen, aber wir machen uns diese Vorwürfe eben deßwegen erst jetzt, wo diese Fehler nicht mehr mit unserm Wesen verschmolzen, sondern uns

nur noch Gegenstand der Erinnerung sind, oder doch so sich gemildert haben, daß sie nicht mehr in so crasser, anstößiger Weise wie früher, zum Ausbruch kommen; denn hätten wir früher so gedacht und empfunden, wie jetzt, uns schon damals dieselben Vorwürfe gemacht, so würden wir diese Handlungen nicht begangen haben. Wir machen es mit den Fehlern unserer Vergangenheit, wie die Väter mit ihren Kindern, denen sie die nur von ihnen ererbten Fehler — oft auch Tugenden — von denen sie selbst nur durch die Zeit oder doch mit der Zeit frei geworden, zum Vorwurf machen. Jedoch, wie gesagt, nicht nur unsere denkwürdigen Thaten, auch unsere denkwürdigen Empfindungen und Anschauungen, denkwürdigen Leiden und Freuden erhalten sich in frischem, ja ewigen, d. h. erst mit unserm Bewußtsein erlöschenden Andenken. Und nicht nur das moralisch Gute oder Schlechte, das wir gethan, auch das physisch Gute oder Schlechte, das wir erlebt und empfunden haben, loben oder tadeln, segnen oder verfluchen wir noch in später Erinnerung. Selbst auf Speisen und Getränke erstreckt sich diese Kritik der praktischen Vernunft. „Ich werd' es nie vergessen, was ich beim Herrn von Kressen getrunken und gegessen." So schloß einst eine Nürnberger Grabrede. Und wie oft hört man namentlich aus dem Munde des aufrichtigen Volkes solche Aussprüche! Ein so gutes Andenken hinterläßt gutes Essen und Trinken. Ewigen Abscheu dagegen erzeugen auch nur einmal genossene oder nur verkostete abscheuliche Speisen und Getränke. Selbst rein körperliche Leiden und Schmerzen, wie z. B. die erfrorener Glieder, erneuern sich mit jedem Winter, wenn wir sie gleich schon vor vielen Jahren erfroren haben, und wir bedauern oder bereuen es dann, daß wir in frühern Jahren, wenn gleich vielleicht aus löblichen, moralischen Gründen es verschmäht haben, uns gegen die Kälte gehörig zu schützen.

3.

Die Einheit des Willens und Glückseligkeitstriebes.

Wie die Verneinung der Zeit für den Willen nicht den Sinn hat: es ist keine Zeit überhaupt oder schlechtweg, sondern nur: es ist jetzt keine Zeit zum Genießen, zum Spielen, zum Spazierengehen u. s. w. weil jetzt Zeit zum Handeln, zum Arbeiten, also diese Verneinung stets innerhalb der Zeit fällt; so fällt überhaupt jede Verneinung, von welcher der Mensch — der Mensch überhaupt, nicht dieser oder jener Philosoph — die Vorstellung seiner Willensfreiheit abgezogen oder in welcher er einen Beweis derselben erblickt hat, nicht jenseits, sondern diesseits einer Naturnothwendigkeit oder eines Naturbedürfnisses, erstreckt sich nur auf das Besondere und Einzelne einer Sphäre, einer Gattung, aber nicht auf diese selbst. Ich kann z. B. von dieser oder jener Speise „abstrahiren," aber nicht von jeder Speise, nicht von der Speise überhaupt; ich muß essen, wenn ich nicht zu Grunde gehen will. Aber diese Nothwendigkeit empfinde ich, so lange ich wenigstens noch bei Verstand und Natur bin, nicht im Widerspruch mit meinem Wesen und Willen, denn ich bin nun einmal ein der Nahrung bedürftiges Wesen. Ich kann mich nicht ohne dieses Bedürfniß denken, und es fällt mir daher auch gar nicht ein, meine Freiheit in die Abwesenheit oder Verneinung desselben zu setzen. Ich setze sie nur darein, daß ich diese oder jene Speise nicht essen kann, wenn ich sie nicht essen will, daß ich nicht abhängig von gewissen Speisen, nicht unglücklich, nicht außer mir vor Aerger bin, wenn ich sie entbehre, daß ich essen kann, was nur immer in die Sphäre, in die Gattung eines menschlichen Nahrungsmittels fällt. Der Wille ist Selbstbestimmung, aber innerhalb einer vom Willen des Menschen unabhängigen Naturbestimmung. „Der

Wille ist die vernünftige Begierde," wie die Philosophen bis auf Kant fast einstimmig behaupteten. Die Gattung oder der Gattungsbegriff ist es aber, der die Vernunft von den Sinnen unterscheidet. Die Bäume verdanken wir den Sinnen, oder da die Sinne nichts sind für sich ohne das Hirn, d. h. ohne Verstand oder Vernunft, der sinnlichen, den Baum der denkenden Vernunft. Der Baum als solcher ist nicht sinnlich, ist übersinnlich, aber diese Uebersinnlichkeit betrifft nur die Form, nicht den Inhalt oder Gegenstand. Der Wille nun ist die nicht ausschließlich, wie die unvernünftige Begierde durch diesen einzelnen und besondern Gegenstand, sondern durch die Gattung desselben im Sinne des angeführten Beispiels bestimmte Begierde. „Der Wille ist ein übersinnliches Vermögen," aber in keinem andern Sinne, als auch der Baum, die Blume, der Mensch übersinnliche Wesen sind.

Kant hat im Gegensatze zu seiner theoretischen Philosophie in der praktischen die bloße Form des Gesetzes zum Gegenstande und Bestimmungsgrunde des Willens und dadurch den Willen zu einem spezifisch vom sinnlichen Begehrungsvermögen verschiedenen Vermögen, aber eben deßwegen zu einem bloßen Noumenon, auf deutsch: Gedankending gemacht. Das Gesetz ist freilich seiner Form nach ein Nichtsinnliches, ein Uebersinnliches, aber sein Gegenstand, sein Inhalt ist ein sinnlicher, so gut als der seinem Gattungsbegriff nach übersinnliche Baum in Wahrheit sinnlich ist. Aber so gehts. Der nicht denkende Mensch sieht vor Bäumen nicht den Baum, der nur denkende, sein Denken nicht durch die Sinne unterstützende und bestimmende vergißt über dem Baume die Bäume, macht die leere Form zum Inhalt, den Baum ohne Bäume zu einem für sich bestehenden Wesen. Kant ist bei dem Gesetze für sich selbst als einem Ersten und Letzten stehen geblieben.

Das Gesetz ist rücksichtslos, allgemein, unbedingt, aber es ist nichts, wenn es nicht vollstreckt, nicht bethätigt wird, also muß es — so schloß er — ein dem Wesen des Gesetzes entsprechendes Thatvermögen geben, ein Vermögen, welches nur durch das Gesetz bestimmt wird, unabhängig von allen sinnlichen Antrieben. Dieses Vermögen ist „der reine Wille."

Aber das Gesetz, wie z. B. das mosaische, sagt nur: „Laß dich nicht gelüsten deines Nächsten Weibes, noch seines Knechtes, noch seiner Magd, noch seines Ochsen, noch seines Esels;" aber es sagt nicht: Laß dich überhaupt nicht gelüsten eines Weibes, noch eines Knechtes, noch einer Magd, noch eines Ochsen oder Esels. Es verbietet mir nicht die Befriedigung meines Geschlechts- und Eigenthumtriebs, es verbietet mir nur, sie an diesem Weibe, diesem Knechte, diesem Esel, die meinem Nächsten gehören, zu befriedigen. Das Verbot: „du sollst nicht stehlen" oder „du sollst nicht ehebrechen" ist allerdings übersinnlich für mich, eine Verneinung meiner Sinnlichkeit, aber nur, wiefern sie Begierde ist nach dem Weibe meines Nächsten, nicht meiner Sinnlichkeit überhaupt; denn es ist ja nur der Geschlechtstrieb des Andern, der vermittelst des Gesetzgebers meinem Geschlechtstrieb dieses Verbot gibt, diese Schranke auferlegt, folglich ist der Geschlechtstrieb überhaupt und an sich gesetzlich anerkannt und gesichert. Das Gesetz, versteht sich das gesetzmäßige, gerechte, nicht willkürliche, aristokratische oder despotische, das Gesetz, sage ich, ist überhaupt nichts anderes, als mein mit dem Glückseligkeitstrieb Anderer in Einklang gesetzter Glückseligkeitstrieb. Wo aber kein Trieb, ist kein Wille, wo aber kein Glückseligkeitstrieb, kein Trieb überhaupt. Der Glückseligkeitstrieb ist der Trieb der Triebe. Jeder Trieb ist ein anonymer, weil nur nach dem Gegenstand, worein der Mensch sein Glück setzt, benannter Glückseligkeitstrieb. Selbst der Wis-

senstrieb ist nur der zuerst vermittelst des Verstandes — später im Verlauf der Cultur, wo der Wissenstrieb ein selbständiger Trieb wird, im Verstande — sich befriedigende Glückseligkeitstrieb. Warum haben denn die Menschen zuerst gefragt, was ist die Ursache — oder eigentlich der Urheber, der Macher, doch davon abstrahiren wir hier — von Blitz und Donner, von Tag und Nacht, von Hitze und Kälte und andern sie in Verwunderung setzenden Naturerscheinungen? Warum? weil sie mit der Erkenntniß der Ursache die Ursache der Unsicherheit, der Angst und Furcht, die der Mensch vor fremden, unbekannten Dingen hat, beseitigen wollten. Die Kelten sagten zum Alexander nach Arian, daß sie nichts fürchteten als, es möchte der Himmel über sie einstürzen. Wie nahe liegt diese Furcht, wenn er im Himmel ein ehernes Gewölbe, in Wolkenbrüchen „das Meer im Himmel" sich auf die Erde stürzen, in den Sternschnuppen wirkliche Sterne vom Himmel fallen sieht! Wie nahe aber dieser Furcht das Bestreben, sich nach dem Grunde oder Ungrunde derselben umzusehen, um sich seines Daseins zu versichern! Was tastbar ist, begreife ich mit meinen Fingern, um dessen leiblich habhaft und sicher zu werden, was jenseits meines Tastvermögens, das begreife ich mit meinem Verstande, um seiner geistig wenigstens habhaft und sicher zu werden. Tantum possumus, quantum scimus. Ich kann nur so viel, als ich weiß. Wissen ist Vermögen, ist Macht. Wissen will der Mensch, wie etwas geschieht oder gemacht wird, um es möglicher Weise — der Wissenstrieb ist ursprünglich Nachahmungstrieb — selbst mit seinen Händen machen zu können, im entgegengesetzten Falle wenigstens in Gedanken nachzumachen. Macht, Besitz — und besitzen, innehaben, was nicht leiblich besessen werden kann, heißt eben Wissen — ist aber ein Gegenstand des Glückseligkeitstriebes.

Es ist nichts ungereimter, als dem Menschen ein besonderes, von seinem Glückseligkeitstrieb unabhängiges „metaphysisches Bedürfniß" anzudichten und nun gar zum Grund und Wesen der Religion zu machen, da doch gerade die prima philosophia, die allen anderen Philosophieen vorangehende Philosophie der Menschheit, die Religion aufs schlagendste beweist, daß dieses metaphysische Bedürfniß nur im Dienste des Glückseligkeitstriebes sich befriedigt, daß die Lehre von dem ersten Ding, dem Schöpfer der Welt und die Lehre von den letzten Dingen, der Seligkeit und Unsterblichkeit des Menschen nur einen und denselben Gedanken, einen und denselben Willen ausdrücken und vergegenständlichen. Selbst die Grundunterscheidung, die Unterscheidung zwischen Ursache und Wirkung, zwischen Gegenstand und Ich, stützt sich nicht nur, wie einseitige Verstandesmenschen behaupten, auf meinen Verstand, sondern wesentlich zugleich auf meinen Willen, folglich meinen Glückseligkeitstrieb, denn wo kein Glückseligkeitstrieb, ist auch kein Wille, höchstens nur ein Schoppenhauerischer, d. h. ein Wille der Nichts will.

Der Verstand ist das die Dinge in mich hineinsetzende, der Wille aber das diese in den Kopf gesetzten Dinge wieder aus mich heraussetzende Wesen oder Vermögen. Hätte ich keinen Willen, so hätte ich auch kein Bewußtsein von einer von mir unterschiedenen Außenwelt. Nur vermittelst des Willens, nur auf Grund des Glückseligkeitstriebes unterscheidet der Verstand zwischen dem vorgestellten und dem gegenständlichen Dinge, zwischen dem Gegenstande des Adspectus, des Anblicks, und dem Gegenstande des Usus, des Genusses, zwischen dem Schauspiel meines Sehnerven und dem wirklichen Leben, zwischen dem Sperling auf dem Dache oder im Kopfe und dem Sperling in der Hand oder im Magen, zwischen dem Gefühl des Druckes und der mich drücken-

den Ursache. Kurz ich unterscheide zwischen Ursache und Wirkung, Gegenstand und Empfindung mit Verstand, weil ich mit Willen zwischen Wohl und Wehe, Glück und Unglück, Himmel und Hölle, Haben und Nichthaben unterscheide, so scharf unterscheide, wie zwischen Leben und Tod. „Sein oder Nichtsein, das ist die Frage." Aber diese Frage, wie so viele andere, löst nicht der vom Willen gesonderte und verlassene, sondern nur der mit dem Willen verbundene Verstand.

Doch wieder zurück zum Ausgangspunkte. Der Wille ist ein Wort, das nur Sinn hat, wenn es mit einem andern Hauptworte, oder vielmehr, denn er äußert und bezeugt sich ja nur in Handlungen, mit einem Zeitwort verbunden wird. Die Sprache macht allerdings auch das Wollen zu einem selbstständigen Wort, aber dafür gibt es in ihr außer dem majestätischen und philosophischen „Ich will" auch ein Wollen in der mir sinnlich gegenständlichen zweiten und dritten Person, außer dem Präsens und Infinitiv auch ein Imperfect und einen Conditional des Willens, steht kurzum das Wollen unter allen Bedingungen und Weisen der Endlichkeit und Zeitlichkeit. Mit dem Ich will ist daher unzertrennlich das Fragewort: Was? verknüpft. Ein von der Materie des Willens abgesonderter Wille ist ein Unding. Was will ich denn nun aber? nichts, als das Ende einer Widerwilligkeit, eines Uebels — wo kein Uebel, ist kein Wille — eines Leidens — wollen heißt nicht leiden wollen — nichts als das Nichtsein meines Nichtseins, denn nur Wohlsein ist Sein, wahres Sein. Ich will selbst meinen Tod, aber nur, wenn er das letzte und einzige Mittel ist, mich von den Miserabilitäten des menschlichen Lebens frei zu machen. Mein Wille ist nur mein dem, was mich drückt und schmerzt, was mich unglücklich machen, was mich zu Boden werfen, was mich vernichten will, sich entgegensetzendes,

entgegenwirkendes Wesen. Wollen ist Wohlwollen, zunächst und zwar nothwendiger Weise gegen sich selbst, „denn wer sich selbst feind, kann auch nicht Andern freund sein." Das Wohl liegt so sehr im Sinne des Wollens, daß selbst sprachlich „Wille und Wollen stammverwandt mit Wahl und Wohl ist; ich wole oder wohle, wähle, will." „Der Wille ist die Begierde oder das Verlangen eines, seis nun wirklichen oder scheinbaren Guts" appetitio boni alicujus. „Alle Wesen, sagten die scholastischen Philosophen und Theologen, lieben oder begehren sich selbst und ihre Vollkommenheit" se suamque perfectionem appetunt. „Der Wille kann nicht das Gute nicht wollen, nur ein besonderes Gut will er nicht nothwendig." „Das erste Gesetz des Allmächtigen, sagt der englische Dichter Young in seinen Nachtgedanken, lautet: „Mensch liebe dich selbst! Hierin allein sind freihandelnde Wesen nicht frei." Und in dem verschrieenen „System der Natur" heißt es richtig: „Es gehört zum Wesen des Menschen, nach Wohlsein zu streben oder sich erhalten zu wollen. Der Schmerz zeigt ihm an, was er vermeiden, das Vergnügen, was er begehren soll; es gehört also zu seinem Wesen zu lieben, was angenehme Empfindungen, zu hassen, was unangenehme jetzt oder hernach verursacht; sein Wille wird nothwendig bestimmt oder angezogen von den Gegenständen, die er für nützlich, nothwendig, abgestoßen von denen, die er für schädlich hält. Nur durch die Erfahrung erwirbt sich aber der Mensch die Erkenntniß von dem, was er lieben oder fürchten soll, die Erkenntniß, daß bisweilen ein Gut durch seine Folgen ein Uebel werden kann und dagegen ein vorübergehendes Uebel ihm ein dauerndes Gut verschaffen kann. So erkennen wir, daß die Ablösung eines Gliedes Schmerz verursachen muß, wir fürchten daher nothwendig diese Operation, aber da die Erfahrung uns gelehrt hat, daß der durch dieselbe

bewirkte Schmerz uns das Leben erhalten kann, so unterwerfen wir uns diesem momentanen Schmerz in der Aussicht auf ein ihn überwiegendes Gut." Ja der Mensch strebt nothwendig nach Bienêtre, nach Wohlsein; dieses Streben gehört zu seinem Wesen. Die Philosophen und Theologen unterschieden sonst die Freiheit als Freiheit vom Zwange, libertas a coactione, von der Freiheit vom Elend, libertas a miseria. Aber der Wille, der frei ist vom Zwange — von wirklichem, physischen oder psychologischen Zwange, wie z. B. dem Zwange einer mich des Willens und Verstandes beraubenden Wuth — ist zugleich der Wille der Freiheit vom Elend oder Uebel, der Gegenstand desselben sei nun, welcher er wolle. Ich will heißt, ich will glücklich sein. Den Glückseligkeitstrieb des Menschen unterdrücken, heißt den Willen des Menschen unterdrücken. Willenlosigkeit ist widerstandlose Hingabe an die Miserabilitäten des menschlichen Lebens, seien diese Miserabilitäten nun orientalische Läuse und Flöhe, oder occidentalische Eminenzen und Excellenzen. „Frei (liberum) und Willig (voluntarium, freiwillig) ist eins," sagten die frühern Schulphilosophen, „der Wille ist wesentlich freier Wille," sagen die jetzigen, aber nur freier im Sinne des Glückseligkeitstriebes, in dem Sinne, in welchem der Hungrige vom Hunger, der Elende vom Elend, der Sklave, d. h. der Sklave, in dem noch nicht die Sklaverei zur andern Natur geworden, der noch Sinn für das Glück der Freiheit hat, vom Uebel der Sklaverei frei sein will. Die Deutschen haben es bis jetzt eben darum auch — auch, weil nicht aus diesem Grunde allein, wie sich übrigens von selbst versteht, — nur zu einer idealistischen Freiheit gebracht, weil sie die Freiheit nur im Widerspruch mit dem Glückseligkeitstrieb erfaßten, wenn sie gleich sich bemühten, aber am unrechten Platz und trop tard diesen Widerspruch auszugleichen. Nur die auf den Glückselig-

keitstrieb — freilich nicht Einiger, sondern Aller — gegründete Freiheit ist eine volksthümliche und darum unwiderstehliche politische Macht.

4.

Das Princip der Sittenlehre.

Wie reimt sich denn nun aber der gute Wille gegen sich selbst mit dem guten Willen gegen Andere, der „eigennützige" Glückseligkeitstrieb mit der „Uneigennützigkeit" fordernden Moral zusammen? Wie das Recht innerhalb äußerlicher, peinlicher, erzwinglicher Schranken, so setzt die Moral innerhalb innerlicher, herzlicher, freiwilliger Schranken den Glückseligkeitstrieb des Ich mit dem Glückseligkeitstrieb des Du, des Andern in Uebereinstimmung. Mein Recht ist mein gesetzlich anerkannter Glückseligkeitstrieb, meine Pflicht ist der mich zu seiner Anerkennung bestimmende Glückseligkeitstrieb des Andern. Ich will, sagt mein eigner, Du sollst, der Glückseligkeitstrieb des Andern, seis nun in Person oder im Namen und Auftrag desselben. Wollen und Sollen von Anfang an in ein und dasselbe, wenn auch in sich unterschiedene Ich, abgesehen von einem mir gegenüberstehenden, außer meinem Willen und Verstand existirenden Du, verlegen, heißt sich selbst die Tortur anthun, sich selbst nothzüchtigen. Die Moral kann nicht aus dem bloßen Ich oder der bloßen Vernunft ohne die Sinne, sie kann nur aus der Verbindung von Ich und Du, welches im Gegensatze zu dem sich denkenden Ich nur durch die Sinne gegeben ist, nur aus der Verbindung der Kantischen „Autonomie" und „Heteronomie," der Selbstgesetzgebung und der Gesetzgebung durch ein vom Selbst Unterschiednes abgeleitet und erklärt werden. Dieses Andere, dieser

Bestimmungsgrund des Ichs zur Pflicht ist aber eben der Glückseligkeitstrieb des Du. Die Glückseligkeit, aber nicht die in eine und dieselbe Person zusammenzogene, sondern die auf verschiedene Personen vertheilte, Ich und Du umfassende, also nicht die einseitige, sondern die zwei- oder allseitige, ist das Princip der Moral. Die Pflichten „gegen sich selbst" haben die eigene, die Pflichten aber gegen Andere die Selbstliebe in der Person Anderer zu ihrem Grund und Gegenstand. Die Pflicht ist eine Selbstverleugnung, die aber nur die Selbstliebe der Andern mir gebietet. Die Moral fordert Uneigennützigkeit, aber sie sieht nicht ein, weil sie nicht mit offenen Augen denkt, nicht an das sinnliche Du oder gar, wie die Kant'sche, nicht einmal an den Menschen, sondern nur an nicht existirende, blos mögliche vernünftige Wesen denkt, daß hinter dieser von mir geforderten Uneigennützigkeit nur der übrigens wohlbegründete Eigennutz der Andern steckt. Was darum mit meinem Egoismus im Widerspruch steht und daher nicht aus ihm erklärbar ist, das steht im schönsten Einklang mit dem Egoismus des Andern. So widerspricht z. B. wohl das Verbot der Lüge der Neigung und Selbstliebe des Lügners, aber wie sehr es im Interesse des Belogenen begründet ist, wie sehr es mit seiner Selbstliebe oder Liebe zu seinem Leben, zum Seinigen überhaupt zusammenhängt, das beweisen selbst auf erschreckliche Weise die Marterwerkzeuge, welche die Menschen erfunden und angewandt haben, um dem Lügner das Geständniß der Wahrheit abzuzwingen. Die Moral kann daher nicht von dem Glückseligkeitsprincip abstrahiren; verwirft sie auch die eigene, so muß sie doch die fremde Glückseligkeit anerkennen, widrigenfalls fällt der Grund und Gegenstand der Pflichten gegen Andere, fällt selbst die Basis der Moral weg, denn wo kein Unterschied zwischen Glück und Unglück, zwischen Wohl und Wehe, da ist auch kein

Unterschied zwischen Gut und Böse. Gut ist die Bejahung, böse die Verneinung des Glückseligkeitstriebes.

Die aus dem bloßen, wenngleich in Beziehung auf Andere gedachten Ich, nicht aus der wirklichen Gemeinschaft von Ich und Du abgeleitete Moral macht das Gute und das Wohl, das Böse und das Uebel zu wesentlichen, zu Gattungsunterschieden, so daß das Wohl und Wehe dem Diesseits der Sinnlichkeit, das Gute und Böse aber dem nebulosen Jenseits des Un- und Uebersinnlichen zugetheilt wird. Es sind, sagt Kant, zwei ganz verschiedene Beurtheilungen, ob wir bei einer Handlung das Gute und Böse derselben, oder unser Wohl und Wehe in Betrachtung ziehen. Ja wohl, wenn wir nur in Beziehung auf uns selbst, aber nicht, wenn wir es in Beziehung auf Andere betrachten. Denn dasselbe, was in Bezug auf den Andern, den Leidenden ein Wohl oder Wehe, ist in Bezug auf mich, den Thäter, ein Gutes oder Böses. Wer wehe thut, Uebel zufügt mit dem Willen, dem Vorsatz, Uebles zu thun, der ist ein Bösewicht, wer dagegen wohlthut, nicht zufällig, sondern vorsätzlich, der ist ein Mensch von gutem Willen. Es ist daher richtig, was Kant sagt: „das Gute oder Böse bedeutet jederzeit eine Beziehung auf den Willen und auf Handlungen," aber unrichtig, was er hinzusetzt: „nicht auf den Empfindungszustand der Person." Allerdings nicht auf die Person des Handelnden, aber die des Leidenden. Gut und Böse sind wesentlich relative Begriffe — relative in dem Sinne, daß sie, wenigstens ursprünglich nicht die Beziehung eines Wesens auf sich selbst, sondern auf Andere ausdrücken, so daß ein nur für sich allein gedachtes Wesen, wofern anders ein solches auch nur denkbar ist, weder gut, noch böse ist, da ihm jeder Grund und Anlaß, jeder Gegenstand zum Gut- oder Bösesein fehlt. Es kann also bei der Bestimmung dessen, was gut, was böse, nicht

von der Person des Leidenden und ihrem Empfindungszustand abgesehen werden. Es gibt kein anderes Kennzeichen für Bösesein, als Uebelthun, kein anderes für Gutsein, als Wohlthun. Wer, nur um seine Willensfreiheit zu beweisen, leblose Dinge zerstört, ist ein muthwilliger Bube, wer aber gegen empfindende Wesen sich diese Freiheit erlaubt, ohne in ihren Schmerzensäußerungen die Gewissensbisse des eigenen Glückseligkeitstriebs zu empfinden, der ist ein Bösewicht. Der Grad des Uebels bestimmt daher auch den Grad der Bosheit, wie umgekehrt der Grad des Wohls den Grad der Güte in dem Wohlthäter, den Grad der Verpflichtung in dem Empfänger.

Die Eltern, sagten die Alten, sollen wir wie Götter verehren. Warum wie die höchsten Wesen? weil wir ihnen das Leben, das höchste Gut verdanken. Die Eltern verpflichten ihre Kinder zum Gehorsam, zur Dankbarkeit, zur Ehrerbietung, aber sie gründen die Forderung dieser moralischen Gesinnung nur auf die Empfindung der ihnen erwiesenen Wohlthaten. „Liebet die euch hassen,“ heißt es wohl in der christlichen Moral; aber in der christlichen Dogmatik heißt es dagegen: „Laßt uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebt.“ Die Liebe ist „guter Wille,“ aber dieser gute Wille will nur das Wohl der geliebten Person; sie ist der Glückseligkeitstrieb des Menschen, der aber nur in und mittelst der Befriedigung des Glückseligkeitstriebes des Andern sich selbst befriedigt. Die Liebe verlangt Gegenliebe, d. h. Liebe für Liebe, aber nicht Küsse für Maulschellen, Liebkosungen für Fußtritte, Schmeicheleien für dem Glückseligkeitstrieb angethane Injurien. Die innigste und vollkommenste Form der Liebe ist die geschlechtliche; aber man kann hier nicht sich selbst beglücken, ohne zugleich, selbst unwillkürlich, den andern Menschen zu beglücken, ja, je mehr wir den Andern, desto mehr beglücken wir uns selbst. Worin

besteht denn nun aber die Sittlichkeit der Liebe? darin, daß ich vom Glückseligkeitstrieb abstrahire, daß ich mir weis mache, nur aus Pflicht, aus Achtung gegen das göttliche oder moralische Gebot: Mehret euch! mich zu begatten; nein! nur darin, daß ich, indem ich mich selbst beglücke, zugleich das andere Ich beglücke, daß ich nur in Uebereinstimmung mit seinem Glückseligkeitstrieb den meinigen befriedigen will. Wie aber im Geschlechtsverkehr, nur hier auf allerempfindlichste Weise, so ist im menschlichen Verkehr überhaupt, nur da auf mittelbarere und entferntere Weise, durch die Natur der Sache, die Befriedigung der eigenen an die Befriedigung der fremden Selbstliebe geknüpft, selbst ohne Wissen und Willen wenigstens des kurzsichtigen und selbstsüchtigen Menschen. Wohl beneidet „der Töpfer den Töpfer,“ der Kaufmann den Kaufmann, gründet in Gedanken, oft in Wirklichkeit sein Glück nur auf das Unglück seines Concurrenten, aber gleichwohl ist dies nur zufällig — denn, abgesehen von andern Gründen, es gibt ja, wie schon der alte Hesiod sagt, nicht nur einen bösen, sondern auch guten, wohlthätigen Wettstreit — und nur Nebensache, denn in der Hauptsache, in der Beziehung des Producenten auf die Consumenten, des Verkäufers auf die Käufer ist die eigene Wohlfahrt nur an die fremde geknüpft, denn wenn die Andern nichts sind und nichts haben, so habe und bin auch ich Nichts. Was anderes kann also die Aufgabe der Moral sein, als dieses in der Natur der Dinge, in der Gemeinschaft selbst von Luft und Licht, von Wasser und Erde gegründete Band zwischen eigener und fremder Glückseligkeit mit Wissen und Willen zum Gesetz des menschlichen Denkens und Handelns zu machen? Eine Moral dagegen, welche dieses Band zerreißt, welche die Fälle, wo Pflicht und Glückseligkeitstrieb in Widerstreit gerathen, zu ihrem Ausgangspunkt, zum Grunde dieser Zertrennung macht, was anders

kann sie sein, als willkürliche Menschensatzung und Casuistik? Denn so oft auch diese Fälle sich ereignen, sie bilden nur die Ausnahme, aber nicht die Regel. Was die Regel oder vielmehr das Gesetz des Lebens, das ist auch das Gesetz der Moral oder muß es wenigstens sein, wenn sie nicht ein bloßes Gedankending sein will. Wenn, wie Kant sagt: „das gerade Widerspiel des Princips der Sittlichkeit ist, wenn das der eigenen Glückseligkeit zum Bestimmungsgrund gemacht wird;" nun, so ist die Sittlichkeit das gerade Widerspiel des Princips des Lebens; denn ich kann nicht leben, wenn ich nicht mein Wohl, meinen Nutzen oder Vortheil zum Bestimmungsgrunde meines Willens mache. Wie kann ich z. B. leben, wenn ich als Bauer meine Producte, als Kaufmann meine Waaren, als Handwerker meine Arbeiten aus Uneigennützigkeit verschenke oder auch nur ohne „Profit" verkaufe? „Ja das darf ich freilich nicht, denn ich habe auch Pflichten gegen mich selbst." Aber was sind denn diese Pflichten anders als die hinter dem demüthigen und scheinheiligen Namen der Pflicht versteckten Rechte der eigenen Glückseligkeit? Warum willst du sie also nicht offen anerkennen und bekennen, daß, was der Gegenstand der Pflicht, im Leben auch der Gegenstand des Glückseligkeitstriebes ist? Es ist die Pflicht, die von Tag zu Tag, von Jahr zu Jahr, von der Jugend bis zum Greisenalter den Bauern auf seine Aecker und Felder, den Handwerker in seine Werkstatt, den Kaufmann in sein Comptoir, den Beamten in sein Bureau ruft. Aber ist diese Pflicht nicht zugleich sein Vortheil, Gebot seines Glückseligkeitstriebes?

Ueberdies ist der Streit zwischen Pflicht und Glückseligkeit kein Streit zwischen verschiedenen Principien, sondern nur zwischen demselben Princip in verschiedenen Personen, zwischen eigener und fremder Glückseligkeit. Kant dagegen sagt in seiner

Metaphysik der Sitten: „Das Princip der eigenen Glückseligkeit ist verwerflich . . . weil es der Sittlichkeit Triebfedern unterlegt, die sie eher untergraben und ihre ganze Erhabenheit vernichten, indem sie die Bewegursachen zur Tugend mit denen zum Laster in eine Classe stellen und nur den Calcul besser ziehen lehren, den specifischen Unterschied beider aber ganz und gar auslöschen." Und in seiner Kritik der praktischen Vernunft erläutert er diesen Unterschied oder vielmehr Gegensatz durch folgendes Beispiel: „Der im Spiel verloren hat, kann sich wohl über sich selbst und seine Unklugheit ärgern, aber wenn er sich bewußt ist, im Spiel betrogen (obzwar dadurch gewonnen) zu haben, so muß er sich selbst verachten, sobald er sich mit dem sittlichen Gesetze vergleicht. Dieses muß also doch wohl etwas Anderes, als das Princip der eigenen Glückseligkeit sein. Denn zu sich selber sagen zu müssen: ich bin ein Nichtswürdiger, ob ich gleich meinen Beutel gefüllt habe, muß ich doch ein ganz anderes Richtmaß des Urtheils haben, als sich selbst Beifall zu geben und zu sagen: ich bin ein kluger Mensch, denn ich habe meine Casse bereichert." Allerdings ist das sittliche Gesetz etwas Anderes, als die eigene Glückseligkeit, wenn diese nur in Betrug, Diebstahl und Mord besteht. Wenn aber, um bei dem Kant'schen Beispiel zu bleiben, zwei um Geld mit einander spielen, ohne sich zu betrügen, ist dann nicht auch der Gewinn, die eigene Glückseligkeit die Bewegursache ihrer Handlung? Oder steht die gegenseitige Verpflichtung, sich nicht zu betrügen, sich streng an die Gesetze des Spiels zu halten, im Widerspruch mit der eigenen Glückseligkeit auf beiden Seiten? Aber kann denn nicht auch der Betrüger betrogen werden, wenn das Verbot des Betrugs wegfällt? Warum sage ich denn als Betrüger zu mir: „ich bin ein Nichtswürdiger?" Nur darum, weil, wenn ich statt der Betrüger der Betrogene

wäre, ich dem Andern den Vorwurf der Niederträchtigkeit machen würde — nur darum also, weil es der Wille meines eigenen Glückseligkeitstriebes ist, nicht übervortheilt, nicht betrogen zu werden. Offenbar sagt auch ursprünglich oder zuerst nicht der Betrüger selbst zu sich, sondern der Betrogene zum Betrüger: Du bist ein Nichtswürdiger. Die Stimme des Gewissens ist ein Echo von dem Racheruf des Verletzten. Man hat im Gewissen ein über- und außermenschliches Wesen zu entdecken geglaubt, aber über diesem Deus ex machina vergessen, daß auch hier homo homini Deus, der Mensch dem Menschen Gott ist, nur daß hier dieser menschliche Gott kein Retter, sondern Rächer ist. Das Ich außer mir, das sinnliche Du ist der Ursprung des übersinnlichen Gewissens in mir. Mein Gewissen ist nichts anderes, als mein an die Stelle des verletzten Du sich setzendes Ich, nichts anderes als der Stellvertreter der Glückseligkeit des Andern auf Grund und Geheiß des eigenen Glückseligkeitstriebes. Denn ich kann nur, weil ich aus eigener Empfindung weiß, was Schmerz ist, nur aus demselben Grunde, aus welchem ich Schmerzen fliehe, mir über die Andern bereiteten Schmerzen ein Gewissen machen, nur aus demselben Grunde, aus welchem ich nicht will, daß man mich beschädige, Reue über Andern zugefügten Schaden empfinden, nur aus demselben Grunde, aus welchem ich mich ärgere, im Spiel verloren zu haben, den Vorwurf der Nichtswürdigkeit mir machen, wenn ich durch Betrug gewonnen, durch Betrug dem Andern Aerger über seinen Verlust bereitet habe. Der sittliche Wille ist der Wille, der kein Uebel thun will, weil er kein Uebel leiden will. Ja, nur der Wille, der kein Uebel leiden will, also nur der Glückseligkeitstrieb ist das moralische Gesetz und Gewissen, das den Menschen abhält oder abhalten soll, Uebles zu thun.

Aber nicht der Glückseligkeitstrieb, wie ihn Kant sich und seinen Lesern vorgestellt, denn dieser gibt uns seiner Prima Donna, der Pflicht zu Liebe kein naturgetreues Bild, sondern nur eine Carricatur desselben; er stellt ihn uns nur in der Person eines ekelhaften Aristokraten, nicht in der Person eines schlichten Volksmannes vor. Er eignet daher der Pflicht das Gute, dem Glückseligkeitstrieb aber nur das Angenehme zu — ein nach ihm vom Guten der Gattung oder Art nach unterschiedenes Ding oder Object. Erläutern wir dies durch ein Beispiel. Die Selbsterhaltung ist nach der Moral, auch der Kantischen, eine Pflicht, folglich ist auch das Essen, als ein nothwendiges Selbsterhaltungsmittel Pflicht. Die Moral hat nun, nach Kant, nur die der Pflicht der Selbsterhaltung entsprechende Speisen zu ihrem Gegenstande, und Speisen, die zur Selbsterhaltung genügen, sind gute; der Glückseligkeitstrieb dagegen ist ein Gourmand, er geht nur auf Speisen, die angenehm sind, die den Gaumen kitzeln, auf Leckerbissen aus, und Kant hat daher recht: jeder hat „seine eigene Glückseligkeit,“ d. h. seine eigenen Leckerbissen und Lieblingsspeisen. Ist denn aber dieser Leckerbissentrieb der natur- und pflichtmäßige, der demokratische, populäre Glückseligkeitstrieb? Stimmen nicht alle Menschen darin überein, daß sie vor Allem ihren Hunger stillen wollen? Und ist nicht die bloße Stillung des Hungers auch angenehm? Ist nur die Trüffelpastete oder Mandeltorte des Kant'schen Glückseligkeitstriebes, nicht auch das trockene Brot der Pflicht ein Leckerbissen, wenn man hungrig ist? Ist das Brot nicht eben so gut als die Torte ein Gegenstand des Glückseligkeitstriebes? Gibt es nicht unzählige Menschen, die glücklich sind, wenn sie nur ihr tägliches Brot und zwar Brot in seiner engsten Bedeutung haben? Ist also nicht der Glückseligkeitstrieb eben so gut als die Pflicht ein Stoiker, wenn auch unfreiwilliger?

Und ist nicht bei diesen Menschen, welche die Majorität des Menschengeschlechts bilden, das Brot, der Gegenstand ihres Glückseligkeitstriebes, untrennbar der Gegenstand ihrer Pflicht, ihrer bürgerlichen und moralischen Thätigkeit? Sind deßwegen diese Menschen unmoralische? Nun dann ist die Moral nur eine Sache der Wohlhabenden und Wohlbestellten, die, weil für ihr Wohl schon von Hause aus gesorgt, ihr Glückseligkeitstrieb schon befriedigt ist, hinreichend Muße haben, die Moral vom Glückseligkeitstrieb abzusondern und für sich selbst zum Gegenstand ihres Denkens zu machen.

5.

Der Unterschied der Nothwendigkeit.

Nun wieder zurück zum Willen im Einklang, aber auch im Widerspruch mit dem französischen „System der Natur", denn wie der Wille nach Alter und Geschlecht, so ist er auch nach Nationalität verschieden, der französische und deutsche Wille also nicht unterschiedslos derselbe. „Wenn ich," heißt es daselbst bald nach der oben angeführten Stelle, „gequält von brennendem Durst eine Quelle erblicke, steht es in meiner Macht, die Befriedigung eines so lebhaften Bedürfnisses zu wollen oder nicht zu wollen? Man wird zweifelsohne zugestehen, daß es mir unmöglich ist, es nicht befriedigen zu wollen, aber sagen, daß, wenn ich in dem Augenblick, wo ich das Wasser trinken will, erfahre, daß es vergiftet ist, ich dennoch ungeachtet meines Durstes mich desselben enthalten werde und daraus den Schluß ziehen, daß ich frei bin. Aber fälschlich, denn wie der Durst mich nothwendig

bestimmte zum Trinken, ehe ich wußte daß das Wasser vergiftet, eben so nothwendig bestimmt mich nun dieses Wissen nicht zu trinken. Das Verlangen oder der Wunsch (le desir), mich zu erhalten, setzt den ersten Anstoß, den der Durst meinem Willen gab, außer Wirksamkeit, der zweite Beweggrund wird stärker als der erste; die Furcht vor dem Tode bekommt nothwendig die Oberhand über die peinliche Empfindung des Durstes. Freilich kann der Durst so brennend sein, daß ein Leichtsinniger ohne Rücksicht auf die Gefahr dieses Wasser zu trinken wagt; aber dann bekommt eben der erste Anstoß oder Beweggrund wieder die Oberhand. Aber wir mögen das Wasser trinken oder nicht trinken, beide Handlungen sind auf gleiche Weise nothwendig, beide sind Wirkungen des Beweggrundes, welcher die größte Macht und Gewalt über den Willen hat." Beide Handlungen sind allerdings nothwendig, allein, wie es in Wirklichkeit überhaupt keine abstracte, d. i. einförmige, unterschiedslose, inhaltslose Nothwendigkeit gibt, so ist auch hier die Nothwendigkeit in beiden Fällen nicht eine und dieselbe. Die Nothwendigkeit, die mich bestimmt, das vergiftete Wasser zu trinken, steht im Widerspruch, die Nothwendigkeit dagegen, die mich bestimmt, es nicht zu trinken, steht im Einklang mit meinem Wesen und Willen. Ich liebe das Leben und liebe es nothwendig, fürchte, verabscheue, hasse daher auch nothwendig Gift, Verderbliches, Lebenfeindliches überhaupt. Das System der Natur hat recht. Aber diese Nothwendigkeit ist eine herzliche, innige, willige, wonnige, mit meinem Ich identische und insofern oder in diesem Sinne freie, während die Nothwendigkeit der unbezähmbaren Begierde eine gehässige, feindselige, unmenschliche, unglückliche ist. Frei ist der Vogel in der Luft, der Fisch im Wasser, frei ist jedes Wesen da, wo es sich in Uebereinstimmung mit seinem Wesen befindet und handelt — so auch der

Mensch. Wer aber aus Durst das vergiftete Wasser trinkt, der handelt nicht in seinem Sinne, nicht in Uebereinstimmung mit sich, denn er will nur seinen Durst stillen, aber nicht sich selbst vergiften, handelt also wider seinen Willen, wider sein sich selbst liebendes, leben wollendes Wesen, hingerissen, beherrscht von seiner Begierde, als wie von einer von ihm unterschiedenen, feindseligen Macht.

Verschiedene Beweggründe wirken zwar in verschiedenen Individuen mit gleicher Nothwendigkeit, aber deßwegen sind sie nicht an sich selbst von gleichem Werth und Gewicht, gleicher Nöthigungskraft. Der eine Beweggrund ist ein Beweggrund ersten, der andere ein Beweggrund zweiten Ranges, der eine ein ursprünglicher, der andere ein abgeleiteter, selbst wieder von einem Beweggrund abhängiger. Der Wille zu trinken, ist zunächst nur der Wille, den Durst zu löschen, aber zuletzt der Wille, zu leben. Ich lebe nicht, um zu trinken, sondern ich trinke, um zu leben. Der Wille zu trinken ist nicht der erschöpfende Ausdruck meines Wesens, ich bin kein Wasserschlauch, kein Bier- oder Weinfaß. Mein Blut enthält zwar drei Viertel Gewichtstheile Wasser, aber außerdem noch viele andere Stoffe, welche es erst zu Blut, also zu dem mein Wesen begründenden Stoff machen. Das Wasser ist nur ein Bedürfniß, nur ein Theil von mir. Wer daher die Nothwendigkeit, aus Durst vergiftetes Wasser zu trinken, der Nothwendigkeit, aus Selbsterhaltungstrieb es nicht zu trinken, gleich setzt, der löscht den Unterschied zwischen Wasser und Blut, zwischen dem Theil und dem Ganzen, zwischen der Minorität und der Majorität des menschlichen Lebens aus. Nur der Leichtsinn oder vielmehr Unsinn kann daher im Leben sowohl als im Denken einem Tropfen oder Schluck Wasser ein Menschenleben aufopfern. Sinn, Verstand gehört aber nothwendig zum Willen,

denn nur durch ihn weiß ich, was ich wollen oder nicht wollen, thun oder lassen soll, der praktische Verstand ist nichts als mein wohlverstandener Wille. Ich will meinen Durst löschen, aber ich will mir nicht Gutes thun, um mir übel zu thun oder gar das größte Uebel, den Tod mir zuzufügen; ich will lieber den Durst, als den Tod leiden. Wer daher vergiftetes Wasser trinkt, der will aus Miß- und Unverstand, was er bei Verstand nicht will; er bekennt daher auch unmittelbar nach der That durch seine Verzweiflung, daß er ein Selbstmörder wider Willen ist.

Gleichwohl bestätigt auch diese That, wenngleich auf widersinnige und widersprechende Weise, daß: ich will, nichts anderes heißt, als: ich will einer Qual, einer Last, eines Uebels überhaupt mich entledigen, ich will frei, glücklich sein, wenn auch nur auf einen Augenblick. Der Durst nöthigt mich, das vergiftete Wasser zu trinken, aber diese Nöthigung ist zugleich nur der Wille, mich glücklich, mich frei von der Pein des Durstes zu machen. Wider Willen leide ich Durst, aber mit Willen stille ich ihn, Durst ist Nothwendigkeit, aber Trinken Freiheit, Durst leiden die Hölle, aber den Durst stillen das Himmelreich. Die Hölle der Natur hat daher — im Vorbeigehen bemerkt! — nichts gemein mit der sinnlosen, wahrhaft teuflischen Hölle der Theologie, denn die natürliche Hölle quält nicht den Menschen, um ihn zu quälen, ist nicht, wie die theologische, ewige, in sich selbst befriedigte Schadenfreude der Seligen im Himmel, nein! sie ist sich selbst zur Qual, sich selbst feind, indem sie dem Menschen feind ist; sie will enden; sie will ihr Gegentheil, das Himmelreich, denn der Durst ist ja selbst nur der Wille zu trinken, nicht zu dursten. Der mit dem Glückseligkeitstrieb identische Freiheitstrieb ist das Wesen der Natur, das Wesen des Menschen, der ja nichts anderes ist als die menschliche Natur im Unterschiede von der übrigen or-

ganischen und unorganischen Natur. Die Natur hat mir nicht nur die Nothwendigkeit des Durstes aufgebürdet, sie hat mir auch in den Werkzeugen und Mitteln, ihn zu stillen, die Freiheit vom Durste eingeräumt, damit die Freiheit, noch an ganz andere Dinge zu denken als an den Durst; denn wer kein Wasser im Leibe hat, der hat in seinem Kopfe nur Wasser — der Durstige träumt vom Trinken — der leidet gleichsam an der Hirnwassersucht. Einen Trieb überhaupt befriedigen, heißt sich von ihm befreien, wenn auch nur momentan.

6.

Nothwendigkeit und Verantwortlichkeit.

„Ich will." Wer wird das leugnen? Wer selbst nicht zugeben, daß eben so wie das Ich der Wille in diesem Satze ein absoluter, ein schlechthin unbestimmter, ein sich nur aus sich selbst, d. h. aus Nichts bestimmender Wille ist? Nur ist nicht zu vergessen, daß dieser Wille nur ein gedachter, daß der wirkliche Wille stets nur der Wille eines bestimmten Wesens ist. Führe eine beliebige Menge Menschen in einen Buchladen und laß Jeden nach Belieben sich ein Buch aussuchen. Jeder wird sagen: ich will, aber der eine: ich will diesen Roman, der andere ich will diese Reisebeschreibung, der dritte: ich will dieses philosophische Werk, jeder aber durch die Verschiedenheit seines Willens nur die Verschiedenheit seines Wesens, das er zwar mit Willen, aber nicht durch seinen Willen hat, beweisen. Wäre das „Ich will" in allen ein gleiches, unbestimmtes, freies, so wäre das nothwendige Resultat des Wollens oder Wählens Nichts, denn mit dem Unterschied des

Wollens wäre auch der Unterschied des Gegenstandes aufgehoben. Wo aber der Unterschied des Gegenstandes wegfällt, fällt auch der Grund des Wollens selbst weg. Wo kein Unterschied zwischen Flüssigkeit und Trockenheit, ist auch kein Unterschied zwischen Dursten und Trinken, folglich kein Grund zum trinken wollen vorhanden. Kurz Wollen heißt Etwas wollen, Etwas wollen aber setzt Etwas sein voraus. So will ich dieses philosophische Werk, weil ich selbst, wenn auch nur meiner Neigung und Anlage nach, Philosoph, diesen Roman, weil ich selbst Dichter bin. Allerdings ist die Bestimmtheit meines Wesens keine so enge und beschränkte, daß ich nur zur Lectüre dieses Buchs, zu dem ich mich jetzt bestimmte, bestimmt wäre. Nein! diese Bestimmtheit hat eine gewisse Weite, einen Umfang, innerhalb dessen mir die Wahl zwischen diesem oder jenem Buche frei stand. Nur die Gattung, zu der das ausgewählte Buch gehört, ist eins mit der Gattung, zu der der Wähler selbst gehört, eins mit seiner Wesensbestimmtheit. Der Grund, die Nothwendigkeit, die mich zu diesem Romane bestimmt, ist nicht die nämliche, welche mich zu Romanen, zu Dichtungen überhaupt bestimmt oder bewegt. Es waren nur ganz besondere, außerwesentliche, zufällige Gründe, die mich gerade zu diesem Buche bestimmten, während der Grund, der mich zur Gattung dieser Lectüre ausschließlich oder doch hauptsächlich bestimmt, eins mit dem Grunde ist, warum ich dieser bestimmte Mensch überhaupt bin.

Die Theologie unterschied — unterschied, sage ich, denn die nennenswerthe Theologie hat keine gegenwärtige Zeit mehr, gehört der Vergangenheit an — den Willen Gottes „in den natürlichen oder nothwendigen und in den freien Willen. Mit jenem will Gott was er nicht kann nicht wollen, mit diesem will er das, was er auch nicht wollen oder dessen Gegentheil er wollen könnte.

In ersterer Beziehung will er sich selbst, in letzterer die erschaffenen Dinge.“ Wie aber das göttliche Wesen nur das in höchster Allgemeinheit und Abgezogenheit gedachte, deßwegen aber namenlose, geheime menschliche Wesen ist, so ist auch der göttliche Wille nur der geheime, ungenannte, gerade darum aber wahre Wille des Menschen, denn seinen wahren Willen spricht der Mensch nur im Geheimen, nur unter dem Schutze und Fittig der göttlichen Auctorität aus. Auf den gegenwärtigen Fall angewendet, heißt dieß also: mit nothwendigem oder natürlichem Willen bestimme ich mich in dem Buchladen der Welt zu einer Reisebeschreibung, wenn anders, wie sich von selbst versteht, der Trieb, Länder und Völker kennen zu lernen, zu einem philosophischen Buch, wenn anders der Trieb zu denken, zu einem dichterischen, wenn anders der Trieb zu dichten oder die Dichtkunst meine charakteristische Gattungs- oder Wesensbestimmtheit ist. Ich muß denken; ich muß dichten; ich muß reisen, wenn auch nur im Kopfe. Mit derselben Innigkeit und Nothwendigkeit, mit der ich mein Sein und Wesen will und liebe, will ich als Reiselustiger das Reisen und folglich eine Reisebeschreibung, als Dichtlustiger die Dichtung und folglich ein dichterisches Werk. Aber mit freiem Willen wähle oder will ich dieses Werk, weil ich recht gut statt dessen auch ein anderes wählen könnte. Ich will nur um jeden, auch den theuersten Preis ein poetisches Werk, spricht der Freund der Poesie, gleichgültig ist mir jetzt das Individuum: ob Homer, ob Milton, ob Göthe oder Schiller, gleichgültig selbst ob Epos, ob Drama, ob Tragödie oder Komödie; nur e i n e Forderung stelle ich in dieser grenzenlosen Büchernoth, in dieser langweiligen Einöde, in der ich mich befinde: es muß schlechterdings ein poetisches sein, denn ich kann und will nun einmal kein anderes Buch lesen. Die Willensfreiheit, oder vielmehr das, was die Menschen zur Annahme der-

selben bestimmt und selbst berechtigt, was die Vorstellung derselben erzeugt oder ihr zum Grunde liegt, das beruht nur, wie schon oben ausgesprochen wurde, auf dem Unterschied zwischen der Gattung und ihren Arten oder Individuen, d. h. zwischen dem unbedingten (freilich wie Alles in der Welt relativ ist, nur vergleichsweise unbedingten), unersetzbaren, mein Wesen erschöpfenden, von mir ununterscheidbaren, nothwendigen Beweggrund oder Willen, womit ich die Gattung eines Gegenstandes will, und zwischen dem durch andere Beweggründe ersetzbaren und eben deßwegen von mir ablösbaren, nicht nothwendigen oder nur bedingt nothwendigen, an sich gleichgültigen, unwesentlichen Beweggrund oder Willen, mit dem ich gerade diesen Gegenstand wähle. Diesen Unterschied aufheben, Alles über den Löffel der einen und selben Nothwendigkeit barbiren, heißt den Unterschied zwischen Rock und Hemd, zwischen Hemd und Haut, zwischen Kopf und Zopf, zwischen Stirnbein und Steißbein aufheben.

Dieser Unterschied wird aber eben so gut aufgehoben, wenn man die Willensfreiheit auf alle Handlungen des Menschen ohne Unterschied ausdehnt. „Eine freie Handlung, heißt es, ist eine solche, welche trotzdem daß sie geschehen ist, auch hätte unterlassen werden, von der das Gegentheil hätte geschehen können. Das aber, wovon auch das Gegentheil geschehen kann, heißt zufällig. Zufälligkeit gehört also zu einer freien Handlung." Was ich aber eben so gut thun, als unterlassen kann, das kann ich ohne Schaden und Verlust, ohne Schmerz und Kampf fahren lassen, das hängt so locker und oberflächlich mit mir zusammen, als der Rock mit meinem Leibe. Ich sage: der Rock, nicht das Hemd, denn ob es gleich sehr viele Menschen gibt, denen der Rock näher liegt, als das Hemd, weil er ihre einzige Auszeichnung und Würde ausmacht, so gilt doch das Gegentheil von der Mehrzahl, namentlich vom weib-

lichen Geschlecht, welches mit dem Hemde zugleich auch die Schaam ablegt und daher nicht mit derselben Freiheit das Hemde, versteht sich vor Andern, auszieht, als anzieht. Das Gefühl der Freiheit, aus dem man so viel Wesens gemacht hat und noch macht, erstreckt sich daher nur auf den Rock, nicht auf das Hemde, geschweige die Haut des Menschen, ja selbst auch auf den Rock nur in dem glücklichen Falle, daß er mehrere Röcke hat; denn der arme Teufel, der nur im Besitze eines einzigen ist, hängt schon mit den Banden trauriger Nothwendigkeit an demselben. Einzigkeit macht auch das Leichte schwer, das Lose feste, das Werthlose theuer, das Zufällige nothwendig. Einen Rock muß ich haben und anziehen, denn ohne Rock kann ich in der bürgerlichen Welt nicht existiren, nicht wirken; ob ich aber den grauen oder den grünen oder den schwarzen Rock anziehe, das ist zufällig, — denn ich hätte den grünen, den ich heute angezogen, auch nicht anziehen können, ohne mir dadurch auch nur die geringste Unannehmlichkeit zuzuziehen — das ist Sache der Freiheit, denn ich bin nicht an diesen Rock gebunden. Aber was anderes ist es, wenn der einzige Rock im Pfandhaus ist und ich nun genöthigt bin, zu Hause zu bleiben und darüber eine günstige Gelegenheit, eine Gelegenheit, die sich vielleicht nie mehr wieder darbietet, zur Verbesserung meiner Lage zu versäumen. Wie abhängig, wie unfrei und unglücklich fühle ich mich da! Frei fühlt sich überhaupt der Mensch und frei im gewöhnlichen Sinn ist er auch wirklich nur in bedeutungslosen, gleichgültigen Lagen und Handlungen, aber nicht in solchen, wo es sich um sein Interesse, sein Wohl und Wehe oder gar um Sein oder Nichtsein, wenn auch nur ein bestimmtes Sein oder Nichtsein, handelt.

Im Zustande der Unbestimmtheit, wo der Mensch, welcher eine kritische, über Wohl und Wehe entscheidende Handlung vor-

hat, sich noch fragt: was soll ich thun? da stellt er sich freilich alles Mögliche, auch das Gegentheil von dem, was er wirklich thut, als möglich vor, da hat er die Freiheit, sich und Andere über sich selbst zu täuschen, in Gedanken die Schranken seines Vermögens fallen zu lassen, in Gedanken über das Maß seiner Kräfte sich hinwegsetzend, nach Belieben sich zu Diesem oder Jenem zu entschließen. Aber gleichwohl handelt er ganz anders, als er im Zustande der Unentschiedenheit denkt, denn er entscheidet sich zuletzt, wenns zum Treffen kommt, unwillführlich nur nach dem, was längst entschieden und ausgemacht ist, daß er nämlich ein Held oder Schwächling, ein freisinniger oder knechtischer, ein edler oder gemeiner, ein zu Etwas oder zu Nichts bestimmter Mensch ist. Der Zweifel der Unentschiedenheit ist frei, aber der Entschluß nothwendig, jener transcendent, dieser aber immanent meiner Wesens- oder Charakterbestimmtheit. Der Zweifel: soll ich dieses oder das Gegentheil thun? ist mein verlorenes, momentan mir abhanden gekommenes, verirrtes, falsches, der Entschluß zur That aber mein, seis nun zu meinem Glück oder Unglück wiedergefundenes, wiederhergestelltes wahres Wesen. Keine menschliche Handlung geschieht freilich mit unbedingter, absoluter Nothwendigkeit, denn zwischen dem Anfang und Ende, zwischen dem bloßen Gedanken und dem wirklichen Vorsatz, selbst zwischen dem Entschluß und der That noch kann außer und in mir Unzähliges sich ins Mittel schlagen; aber abgesehen von solchen Interventionen unter diesen nun einmal gegebenen Bedingungen, Eindrücken und Umständen, bei diesem Charakter, diesem Temperament, diesem Körper, kurz mit diesem nun einmal so bestimmten Wesen konnte ich mich nur so entschließen, so handeln, wie ich mich entschlossen und gehandelt habe.

Allerdings bin ich keineswegs so bestimmt, so einseitig, so

ausschließlich, so unabänderlich zu dieser oder jener Handlung bestimmt, wie „der unterstützungslose Stein zum Fallen oder das Feuer zum Brennen bestimmt ist“ — das gewöhnliche, schon von Alexandros Aphrodisäos in seiner interessanten Schrift vom Schicksal zur Veranschaulichung und Widerlegung der Aufhebung der menschlichen Willensfreiheit gebrauchte Gleichniß —; denn der Mensch hat außer dieser zu dieser Handlung ihn bestimmenden Neigung oder Eigenschaft noch andere Neigungen oder Eigenschaften, die ihn zur Unterlassung derselben befähigen, außer diesem ihn an einen Gegenstand fesselnden Sinn noch andere Sinne, die ihn von der Gewaltherrschaft dieses einseitigen Eindrucks befreien können. Ein Frauenzimmer, das durch die Schönheit seiner Gestalt und Gesichtszüge mich unwiderstehlich anzieht, kann durch einen übel riechenden Athem eben so unwiderstehlich auf Zeitlebens mich von sich stoßen, umgekehrt als Gegenstand des Auges mich abstoßen, aber als Gegenstand des Gehörs durch den bloßen Ton ihrer Stimme mich anziehen. Wer bringt nun aber dieses widersprechende Für und Wider den Gegenstand zur Ruhe und Entscheidung? Der Sinn, der in mir der mächtigste, vorherrschende, mein Wesen bestimmende ist. Wo die Augenlust vorherrscht, da verliert, wenn auch nur momentan, das Ohr seinen Tiefsinn und der Geruch seinen Scharfsinn. Wie mit den äußerlichen Sinnen, ist es aber mit den innerlichen Sinnen und Fähigkeiten. In diesem Menschen herrscht z. B. der Sinn oder Hang zum Genuß, in jenem der Trieb zur Thätigkeit vor. Zur thatentscheidenden Oberherrschaft kommt aber ein Trieb nur durch Unterdrückung der übrigen Triebe und Eigenschaften. Jeder Mensch will genießen und muß genießen, wenn er anders leben will, denn schon das Athmen ist Genuß — Genuß der göttlichen Luft. Aber der Genußtrieb hat seine Schranke, seinen Gegensatz an dem

Thätigkeitstriebe, der eingedenk des peracti labores jucundi (nach gethaner Arbeit ist gut feiern), ihm Maß und Ziel setzt, nur so viel Freiheit einräumt, als sich mit der Wohlfahrt und Freiheit des Thätigkeitstriebes verträgt. Reißt sich der Genußtrieb aus der Verbindung mit diesem seinen Gegensatze heraus, maßt er sich die Ober- oder gar Alleinherrschaft an, so brandmarkt er den Menschen mit dem entstellenden Knechtszeichen der Genußsucht, so wird die Determination durch den Genuß zur Negation der Freiheit, d. h. eben der Freiheit von der ausschließlichen, der despotischen Herrschaft des Genußtriebes oder der Fähigkeit, durch andere Triebe bestimmt zu werden. Wenn kein anderer Trieb, wenn überhaupt nicht mehr in mir ist, als nur der Genußtrieb, so habe ich selbstverständlicher Weise keinen Willen, keine Macht, ihm Widerstand zu leisten. Willensfreiheit ist Macht, Besitz, Kapital. Dem Uebel eines monarchischen Triebes kann ich nur steuern, wenn ich ihm ein anderes Gut entgegensetzen kann, wenn ich außer den Summen, die seine Befriedigung mir kostet, noch einen Schatz in sicherem Verwahrsam habe.

Wenn aber auch ein Mensch so macht- und mittellos ist, daß ein Trieb, eine Eigenschaft alle andern unterdrückt, so sind sie doch nur unterdrückt, nicht vernichtet und daher stets bereit, so oft sich nur eine Veranlassung darbietet, sich gegen ihren Unterdrücker aufzulehnen, gegen seine Gewaltherrschaft, wenn auch nicht gerade mit Thaten, doch mit Worten zu protestiren. Diese Protestation, diese vorwurfsvolle Einrede eines unterdrückten Triebes gegen seine Unterdrückung ist das Gewissen. Du bist ein Nichtswürdiger, ruft der Genußsüchtige sich zu, so oft das Gewissen des Thätigkeitstriebes in ihm erwacht. Bei der außerordentlichen Beweglichkeit und Bestimmbarkeit des Menschen ist es aber auch möglich, oft auch wirklich der Fall, daß es nur eines äußerlichen

Anstoßes, eines erschütternden Ereignisses, vielleicht nur einer Ortsveränderung bedarf, um diese Gewissensvorwürfe zu revolutionären Thaten zu machen, diese bisher wirklich oder nur scheinbar unterdrückten Triebe und Eigenschaften zur größten Ueberraschung und Beschämung absprechender Kurzsichtigkeit in Freiheit und Thätigkeit zu setzen.

Der Mensch ändert sich, aber allerdings innerhalb unüberschreitbarer Grenzen, die daher wohl zu unterscheiden sind von den willkührlichen Grenzen, welche Neid, Tadelsucht, Faulheit und Beschränktheit Anderer ihm setzen, denn in ihren Urtheilen über Andere machen überhaupt die Menschen Bedingtes zu Unbedingtem, Zufälliges zu Nothwendigem, Vorübergehendes zu Bleibendem, lassen daher die Andern nie die Grenzen überschreiten, die sie sich nun einmal in den Kopf gesetzt, lassen sie unbeweglich auf demselben Flecke, demselben Standpunkt stehen, wovon sie ihr absprechendes Urtheil abgezogen haben. So beschränkt, so unfrei ist der Mensch in seinen Urtheilen und zwar nicht nur in unbedachten, mündlichen, sondern selbst gedruckten, und doch wird er durch solche Urtheile zu seinen Handlungen gegen Andere bestimmt! „Der Mensch ist frei,“ ja wohl! aber nur da, wo er nicht unfrei, nicht Sclave seiner Vorurtheile ist.

Der Mensch verändert sich, bildet sich, entwickelt sich, ja entwickelt oft Eigenschaften, die nicht nur Andere, sondern auch er selbst sich nie zugetraut hätte, die mit allen bisher gezeigten Eigenschaften — wenn auch vielleicht nur scheinbar — im größten Widerspruch stehen, alle Prophezeihungen seiner Eltern, Lehrer und Kameraden zu Schanden machen, alle über einen Menschen für immer absprechenden Urtheile eines bornirten und pedantischen Determinismus gründlichst widerlegen. Eine bornirte und selbst falsche Auffassung und Darstellung einer Sache hebt aber darum

noch nicht die Sache selbst auf. Wer dem Menschen zu enge Grenzen setzt, fehlt, aber eben so, wer sie zu weit oder gar bis ins Unendliche, d. h. Phantastische hinausschiebt. Die Veränderungs- und Entwickelungsfähigkeit des Menschen erstreckt sich nicht weiter als seine Freiheit und umgekehrt. Wie meine Freiheitshandlungen, so fallen meine Veränderungen nur innerhalb, nur diesseits der unübersteiglichen Grenzen, die dieses mein bestimmtes Wesen begründen. Was mit meiner Gattungs- oder Artbestimmtheit, mit meinem charakteristischen Wesen zusammenhängt, das kann ich nicht weder mit der Zeit, noch mit Willen lassen, das kann ich nicht eben so gut nicht thun, als thun, das muß ich thun. Wo mein Wesen, da ist mein Himmel, wo aber der Himmel anfängt, da hört die Freiheit des Thun und Lassen Könnens auf. Selbst im Himmel der Theologie verlieren die Seligen die Freiheit, das Gegentheil von dem zu sein und zu thun, was sie thun und was sie sind.

„Alles was geschieht vom Größten bis zum Kleinsten, geschieht nothwendig. Quidquid fit, necessario fit.“ „Was heißt nothwendig? Nothwendig ist, was aus einem gegebenen zureichenden Grund folgt. Nur sofern wir etwas als Folge aus einem gegebenen Grunde begreifen, erkennen wir es als nothwendig und umgekehrt, sobald wir etwas als Folge eines zureichenden Grundes erkennen, sehen wir ein, daß es nothwendig ist, denn alle Gründe sind zwingend. Diese Realerklärung ist so adäquat und erschöpfend, daß Nothwendigkeit und Folge aus einem gegebenen zureichenden Grund Wechselbegriffe sind,“ sagt richtig Schoppenhauer. Zwischen dem bestimmenden Grunde und seiner Folge stehe jedoch ich, dieses bestimmte Wesen, dieses Individuum

in der Mitte. Ich bin die Mitte, worin, ich der Grund, wodurch dieser Grund sich mit dieser Folge verknüpft. Was für mich ein zureichender Grund, mich zu einer Handlung zu bewegen, ist es nicht für einen Andern. Ja selbst in Beziehung auf mich selbst nur, was ein zureichender Grund ist für diese meine Eigenschaft, diesen meinen Trieb oder Hang, ist in Beziehung auf eine andere Eigenschaft, einen andern Trieb von mir ein höchst unzureichender, ja ohnmächtiger Grund, und was gestern hinreichte, mich in Trauer, Zorn, Hitze oder sonst eine heftige Gemüthsbewegung zu versetzen, ist heute nicht im Stande, mich in meiner Ruhe zu stören. „Alles was geschieht, geschieht nothwendig," aber nur jetzt, in diesem Augenblick, unter diesen innern und äußern Bedingungen. Ich habe gestern einen höchst verletzenden Brief an einen Bekannten geschrieben. In meiner gestrigen Lage und Stimmung war es mir unmöglich anders zu schreiben. Aber was gestern nothwendig war, ist es heute schon nicht mehr. Ich schicke nicht nur den Brief nicht ab, sondern schreibe auch einen andern, weil ich heute die Handlung, die mich zu diesen verletzenden Aeußerungen hingerissen, in einem ganz andern Lichte ansehe. Begünstigt von meiner gestrigen Lage und Stimmung hat sich eine unselige Neigung von mir Luft gemacht, aber heute hat sie einem anderen besseren und auch mächtigeren Triebe von mir wieder die Herrschaft eingeräumt. Wäre ich gestern noch gestorben, so hätte ich ein schweres Unrecht mit mir ins Grab genommen, im Andenken meiner Freunde auf mir lasten lassen; aber glücklicher Weise bin ich heute wieder zum Leben und mit ihm zum Bewußtsein von der Grundlosigkeit, von der Unnothwendigkeit meiner gestrigen Aufregung und Erbitterung erwacht.

Wenn aber auch eine Handlung noch so sehr subjectiv und objectiv, d. h. unter diesen inneren und äußeren Bedingungen

nothwendig war, so erscheint sie doch, nachdem sie vollbracht, die Leidenschaft befriedigt ist, die dringenden Beweggründe zu ihr vielleicht sogar aus dem Bewußtsein verschwunden sind oder doch wenigstens nicht mehr in ihrer ursprünglichen Stärke empfunden werden, als zufällig, so daß der Thäter oft selbst sie sich nicht mehr aus sich erklären kann, daß er betroffen ausruft: wie war es möglich, daß ich eine solche Handlung beging? Wie konnte ich meine Ehre, die mir doch so theuer ist, so beflecken? wie meinen Adel einer Dirne, mein Wohl einem Pfifferling aufopfern?

Erst, wenn sie außer dem Bereiche des Handelnden, wenn sie nicht mehr ungeschehen gemacht werden kann, tritt die Handlung in ihrer ganzen Scheußlichkeit vor das Auge des Thäters, wird sie ein Gegenstand des Entsetzens, der Schaam, der Reue, des Wunsches, sie nicht gethan zu haben. Gerade, wie erst dann, wann unsere Gedanken gänzlich außer unserer Gewalt, wann sie gedruckt sind, also unwiderruflich fest dastehen, unser schriftstellerisches Gewissen erwacht, unsere Fehler und Mängel zu unserer größten Beschämung uns Gegenstand werden. Hätten die Menschen das Bewußtsein, das Gewissen, welches sie nach der That haben, vor der That — ein Beweis, daß wo keine Zeit, kein Unterschied zwischen Vorher und Nachher, auch kein Gewissen ist — so gäbe es keine unsinnigen und verbrecherischen Thaten, vielleicht aber gar keine Thaten, so wenig als es Bücher gäbe, wenn der Schriftsteller von dem noch in der Glut der Arbeit befindlichen oder eben erst niedergeschriebenen Werke eben so urtheilte, als später von dem gedruckten, dem vollständig ihm entäußerten. Das Werk, das ich schreibe, füllt meinen ganzen Geist aus, nimmt all mein gegenwärtiges Wissen und Können in Anspruch; mit diesem Werke, denke ich während des Schreibens, während der Anstrengungen, die es mir kostet, ist es aus mit dir, es ist

dein Letztes und Höchstes, was du leisten kannst, in ihm hast du dich erschöpft, in ihm „die absolute Identität des Subjectiven und Objectiven, des Idealen und Realen," d. h. auf Deutsch: die vollkommene Gleichheit der Fähigkeit oder Möglichkeit und Wirklichkeit erreicht. Aber so wie das Werk aus dem Kopfe auf das Papier, aus dem Papier in die Presse der Außenwelt gekommen, so folgt auf diese selige Einheit wieder der alte Zwiespalt zwischen Subject und Object, zwischen Denken und Sein, Können und Thun, auf den Himmel des Schaffens die Höllenpein der Kritik. Natürlich; ich bin jetzt nicht mehr verliebt und verloren in mein Werk, nicht mehr gebunden an dasselbe, nicht mehr sein Sclave; ich habe mit der Freiheit von ihm nicht nur die theoretische Freiheit, die Freiheit des Urtheils, sondern auch — wenn auch vielleicht nur in meiner Vorstellung oder Einbildung — die Freiheit des Thuns, die Fähigkeit zu noch andern Werken bekommen. Und obwohl das Werk, als und während ich es schrieb, der nothwendige, letzte, der allein mir zu Gebote stehende Ausdruck meines Geistes und Wesens war, so erscheint es mir doch jetzt, wo ich es selbst räumlich und zeitlich außer und hinter mir habe, als Etwas, was ich jetzt anders schreiben würde und folglich auch früher ganz anders hätte schreiben können und sollen, weil ich mein jetziges durch die Erfahrung belehrtes und gewitzigtes Ich mit meinem frühern identificire, mein aposteriorisches Wissen und Wesen zum apriorischen mache.

Wie mit den Schriften, ist es mit den Handlungen. Wenn auch eine Handlung vorher nothwendig war, nachher erscheint sie mir als zufällig und ist sie es auch wirklich in Beziehung auf mein noch übriges, in andern zukünftigen Handlungen sich entfaltendes Vermögen, mein nicht in dieser Handlung und dem ihr zu Grunde liegenden Trieb erschöpftes Wesen. Namentlich

gilt dies von Handlungen, die sich der Mensch zum Vorwurf macht, die er bereut, die er folglich nicht gethan haben möchte. Wer aber wünscht, eine Handlung nicht gethan zu haben, der glaubt eben damit auch, daß er sie nicht hätte thun können, denn im Wunsche sind schon die Bedingungen, die sie nothwendig machten, beseitigt; der Wunsch weiß nichts von Nothwendigkeit. „Die Freiheit ist eine Sache des Glaubens," aber der Glaube Sache des Wunsches, ja nichts als ein vergegenständlichter, in Gedanken verwirklichter Wunsch. Wer nichts wünscht, wenigstens nichts, was über die Gränzen des natürlich Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen geht, der glaubt auch nichts, wenigstens nichts im Sinne grenzenloser, übernatürlicher, überschwänglicher Wünsche. Der Mensch wünscht aber ungebunden und unbedingt zu sein, also glaubt er es zu sein, weil oder wenigstens, indem er es wünscht, denn Etwas wünschen heißt nichts anderes, als die — wenn auch nur momentane — Nothwendigkeit von dem Gegentheil dieses Etwas aufheben, wie wenn ich z. B. in dem Augenblick zu trinken wünsche, wo kein Wasser vorhanden, Durstleiden nothwendig ist.

„Das Gesetz setzt die Freiheit voraus; gäbe es kein Gesetz, so gäb es auch keine Freiheit, es gibt aber ein Gesetz, also haben wir in ihm die Bürgschaft unserer Freiheit." Aber das Gesetz ist in Wahrheit nichts anderes, als ein von der höchsten Macht anerkannter, verbürgter, geheiligter Wunsch, ein Wunsch, dessen Erfüllung, wenn es ein juristisches Gesetz, erzwungen, dessen Nichterfüllung bestraft wird, sei's nun von der göttlichen oder weltlichen Macht. So ist das Gesetz: Du sollst nicht stehlen, oder: Du sollst nicht tödten, nichts anderes, als der nur in gebieterischer Form ausgedrückte Wunsch der Unverletzlichkeit des Lebens und der Heiligkeit des Eigenthums — der Wunsch, daß

kein Diebstahl und Mord sei oder sein möge. Das Gesetz verwandelt nur dieses Mögen in Sollen. Sein oder nicht sein Sollen ist gewünschtes Sein oder Nichtsein. Was aber sein soll, das kann eben damit sein; was ich wünsche, stelle ich mir unmittelbar zugleich als ein Mögliches vor. Ich wünsche, sagt der Mensch als Privatmann, ich will, als machthabender Gesetzgeber, daß nicht gestohlen werde, also glaube ich, daß nicht gestohlen werden könne. Volo, ergo cogito. Ich will durch das Gesetz den Diebstahl unmöglich machen, d. h. ich glaube an die Möglichkeit seines Gegentheils, glaube, daß der Diebstahl zufällig, der Dieb frei ist, eben so gut stehlen, als nicht stehlen kann. Das Gesetz verlangt eben deßwegen in diesem seinem arroganten Glauben an die Allmacht seiner Wünsche von dem Dieb nichts weiter, als das Bewußtsein von dem Verbot des Diebstahls, um ihn sofort, wie in der guten alten glaubensstarken Zeit, die wir hier zum Muster nehmen, zum Strange zu verurtheilen, und so à tout prix, selbst um den Preis eines Menschenlebens, das gewünschte Nichtsein des Diebstahls zu verwirklichen. Ich kann mir den lästigen Dieb nicht vom Halse schaffen, ohne zugleich den Menschen wegzuschaffen, also mache ich kurzen Proceß; um den Dieb zu vernichten, vernichte ich Alles, was außerdem noch mit ihm zusammenhängt, vernichte ich den ganzen Menschen, wie er leibt und lebt.

Das Gesetz kümmert sich nichts um den Zusammenhang des Diebs mit dem Menschen, der Mensch nichts um den Zusammenhang einer Handlung mit ihren Bedingungen. Was meinen Glückseligkeitstrieb verletzt, was meiner Eigenthumsliebe, meiner Selbstliebe überhaupt widerspricht, das soll nicht sein und kann nicht sein. Und dieses Grundgesetz der menschlichen Selbstliebe gilt nicht nur dem Menschen, sondern auch der Natur gegen-

über, nicht nur gegen Diebe und Mörder, sondern gegen alle Dinge und Wesen, die dem Menschen Schmerzen, Schaden, Uebel überhaupt verursachen, und zwar hier ohne philosophische Bedenklichkeiten und juristische Formalitäten lediglich in Folge des kategorischen Imperativs des Glückseligkeitstriebes. Wenn ich einen Floh zerdrücke, weil er mich gestochen, so spreche ich hiermit ihm die Nothwendigkeit seiner Existenz ab; ich reiße ihn aus dem organischen Zusammenhange mit sich und der übrigen Welt heraus; ich fixire von ihm nur den Stich, wie der Jurist oder Moralist vom stehlenden Menschen nur den Diebstahl, diesen Stich ins Herz der Selbst- und Eigenthumsliebe. Also: der Floh sticht, aber er soll nicht stechen, wenigstens nicht mich. Der Flohstich ist ein Crimen laesae Majestatis des menschlichen Glückseligkeitstriebes. Aber der Floh kann nicht stechen, ohne zu sein, also soll er nicht sein; also muß er sterben [1]). Daß mein Todesurtheil nur diesen Floh trifft, das hat allein darin seinen Grund, daß ich nicht alle zusammen auf einmal, nicht das ganze Flohgeschlecht vernichten kann, ob ich es gleich herzlich gern thäte, um ein für allemal mich von dem lästigen Ungeziefer zu befreien, gleichwie auch der Staat mit diesem Verbrecher alle künftigen Verbrecher todtschlagen will, aber leider! nicht todtschlagen kann.

Jedes Uebel, sei es auch nur ein Flohstich, beleidigt den Menschen, macht ihn unwillig, zornig, erbost, bestimmt ihn daher, wenigstens im Momente des Unwillens, eine dieser Wirkung entsprechende Ursache, also böses Wesen, bösen Willen als Ursache dieses Uebels anzunehmen. Ist die Ursache eine nothwendige, so ist auch die Wirkung, das Uebel nothwendig, aber gegen diese Nothwendigkeit sträubt sich der verletzte Glückseligkeitstrieb, der Wunsch der Freiheit vom Uebel. Den freien Willen an die Spitze

oder den Anfang der Welt stellen, hat daher auch nur da einen gesunden Sinn und Verstand, wo das Ende vom Liede, d. h. vom Loblied auf den Schöpfer die Freiheit des Menschen von allen Uebeln ist, wo das physische Uebel, vor allem der Tod nur durch den Neid des Teufels, das moralische Uebel, die Sünde, nicht aus einem nothwendigen Grunde, denn Adam konnte nicht sündigen, also nur durch einen muthwilligen Bubenstreich[2]) in die Welt gekommen ist, wo demnach der letzte Grund des Uebels dem Menschen die Freiheit, d. h. hier das Recht gibt, Uebles mit Ueblem zu vergelten, wenn auch nur mit Scheltworten, in verächtlichen Pfuiteufels, in Verwünschungen des Uebelthäters seinem Unwillen und Schmerz über das Uebel in der Welt Genugthuung zu verschaffen: „O veteratorem nequissimum! O du scheußlicher Teufel!“ ruft der Christ, „der schlechte, verfluchte Ahriman!“ der Parse aus.

Es gibt Menschen, die ihr größtes Vergnügen in der Befriedigung ihrer Tadelsucht finden, und daher, um nicht des Stoffs zu diesem Vergnügen zu entbehren, auch gänzlich unverschuldete Uebel und Leiden Anderer ihnen zur Schuld anrechnen. Ja, jeder Mensch ist geneigt, wenn er aufgebracht, unwillig oder auch nur übel gestimmt ist, die ihm mißfällige Creatur zum Schöpfer ihrer selbst, zur Causa sui zu machen. Und je selbstsüchtiger, je unfreier der Mensch ist, gerade um so mehr schiebt er Nothwendiges, Unwillkürliches, Unvermeidliches dem freien Willen ins Gewissen. Der Pöbel dehnt seine Imputationstheorie selbst bis auf äußerliche, körperliche Gebrechen aus, macht dem Bucklichen seinen Buckel zum Vorwurf. Wie aber der Mensch Andern — oft auch sich selbst, aus Schwermuth oder andern psychologischen Gründen — unverschuldete Uebel und Fehler zur Schuld, so rechnet er umgekehrt unverdiente Güter und Vorzüge: körperliche Größe, Stärke,

Schönheit, Gesundheit, Fruchtbarkeit sich — oft auch Andern — zum Verdienst an, brüstet sich mit ihnen, als wären sie seine eigenen Thaten — zum deutlichen Beweis, daß die unsterbliche Seele sich wohl im Tode, aber nicht im Leben von ihrem sterblichen Leibe unterscheidet und ihr Selbst- und Freiheitsgefühl auch auf Dinge ausdehnt, die schlechterdings nichts mit der Freiheit zu thun haben.

Kant und nach ihm Schoppenhauer haben, um die von ihnen anerkannte Bestimmtheit und Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen mit der „Thatsache des Bewußtseins, daß wir uns für das, was wir thun, verantwortlich, zurechnungsfähig fühlen," daß wir also das, was wir gethan, auch „hätten unterlassen können," zu vereinbaren, zur Unterscheidung zwischen „dem empirischen und intelligiblen Charakter des Menschen," d. h. zwischen Erscheinung und Wesen an sich ihre Zuflucht genommen. Demnach ist der an die Gesetze der Erfahrung, an die Formen der Erscheinung, an Zeit, Raum und Causalität gebundene Wille oder Mensch wohl nothwendig so oder so bestimmt, aber der Mensch oder Wille an sich, der übersinnliche, außerzeitliche ist frei, ist Urheber selbst dieses empirischen oder in der Erscheinung so und so bestimmten, nicht anders, als er handelt, handeln könnenden Charakters. Aber dieser freie Wille ist nur eine leere Tautologie des Dinges an sich, denn es ist damit nichts anderes gesagt, als: der von allen Bestimmungen und Bedingungen des wirklichen Menschenwesens, eben damit von allen Verneinungen oder Beschränkungen der Freiheit freigedachte Wille ist frei. Gibt die Erfahrung, wie Kant behauptet, keinen Beweis von der Existenz der Freiheit, ja kann sie selbst gar keinen Beweis von ihr geben, weil Alles in der Erfahrung in nothwendigem Zusammenhange steht, nun so ist auch die Freiheit

nur ein Gedanke von mir, und zwar ein Gedanke, der in gar keinem Zusammenhange mit meinem übrigen Denken steht, und ich sage daher mit der gemachten Unterscheidung nichts weiter, als: der Erfahrung nach muß ich zwar dem Menschen die Freiheit absprechen, aber um mir die Verantwortlichkeit, die Zurechnungsfähigkeit erklären zu können, denke ich ihn mir frei.

Schoppenhauer schiebt sogar die Verantwortlichkeit geradezu vom Handeln auf das Sein zurück, weil Operari sequitur esse, das Handeln vom Sein abhängt, der Mensch so handelt, wie er nun einmal seinem Charakter nach ist. Also bezieht sich die Verantwortlichkeit nur scheinbar auf das Handeln, in Wahrheit auf das Sein, also, schließe ich weiter, ist mein Sein und Wesen nur ein Verdienst oder Schuld meines freien Willens, also habe ich schon gedacht und gewollt, ehe ich gewesen bin, vor meiner empirischen Erscheinung und Incarnation. Diese supranaturalistische, ja phantastische Imputationstheorie steht aber im größten Widerspruch mit der Thatsache, die sie erklären will. Der Mensch fühlt sich nur für das verantwortlich, wofür er auch von den Andern, wenigstens so lange sie bei Verstand sind, allein verantwortlich gemacht wird, für das, was er thut, aber nicht das, was er ist. Allerdings i st ein Mörder, wer gemordet hat, aber dieses sprachliche Sein erschöpft nicht mein wirkliches Sein, denn es ist nur ein Ausdruck dieser meiner Handlung. Mein Sein ist meine Beziehung auf mich selbst, mein Handeln meine Beziehung auf Andere, aber eben die Andern kümmert nur, in die Sphäre der Verantwortlichkeit fällt nur, was ich für sie bin, d. h. thue, nicht, was ich für mich bin. Sein ist aber Fürsichsein; Sein ist still, anspruchslos, in sich gekehrt, in sich befriedigt; aber Handeln ist leutselig und redselig, macht Lärm Andern zur Lust oder zur Last. Wohl kann Einer auch durch sein bloßes Sein

Andern zur Last fallen, dadurch allein, daß er länger lebt, als sie dachten und wünschen, sich vor dem Forum ihres Eigennutzes, überhaupt des Judex in propria causa selbst eines todeswürdigen Verbrechens schuldig machen, aber nur weil dieses Sein in dem Widerspruche steht mit ihrer Selbstliebe, in welchen sich außerdem der Mensch nur durch seine Handlungen versetzt. Geschweige für mein Sein, bin ich und fühle ich mich nicht einmal für das von meinem Sein unabtrennbare, innerhalb seiner Gränzen bleibende Thun, sondern allein für das Thun verantwortlich, wodurch ich in die Sphäre der Andern eingreife, ihnen ein Uebel zufüge, kurz ihren Glückseligkeitstrieb verletze. Nur der Glückseligkeitstrieb ist das Band zwischen der Nothwendigkeit und der Freiheit, d. h. Unnothwendigkeit der menschlichen Handlungen. Nur um aufs Möglichste sich vor Verletzungen ihres Lebens und Eigenthums zu sichern, nur darum haben daher auch die Menschen nicht nur auf Handlungen des bösen Willens oder Vorsatzes, des Animus nocendi, des Dolus, sondern auch auf Handlungen der Culpa, d. h. auf wider Willen, unvorsätzlich für Andere schädliche Handlungen der bloßen „Unfürsichtigkeit oder Unbedachtsamkeit" Strafen gesetzt, folglich da Strafe ein Gesetz voraussetzt, jedem „die Verbindlichkeit zur Vermeidung alles dessen, wodurch man auch ohne Absicht Ursache von Verbrechen werden kann, die Pflicht zur Beflissenheit, Sorgfalt, diligentia" (Feuerbach: Peinl. Recht) auferlegt — „geboten, von dem Erkenntnißvermögen denjenigen Gebrauch zu machen, durch dessen Unterlassung gegen die Absicht des Subjects eine gesetzwidrige Willensbestimmung verursacht werden kann," dem Uebertreter dieses Gebotes „die unterlassene Reflexion" zugerechnet (Feuerbach: Betrachtungen über dolus und culpa). Aber kommen wir damit nicht an die Gränze des Unterschiedes zwischen

Willkürlichem und Unwillkürlichem, Verantwortlichen und Unverantwortlichen? Was kümmert sich aber der Glückseligkeitstrieb um diesen Unterschied? Zieht sich doch oft der Mensch selbst Handlungen, die weder dem Dolus, noch der Culpa zugerechnet werden können, blos weil sie ihn oder Andere ins Unglück gestürzt haben, eben so zu Gemüthe und zu Gewissen, wie dolose oder culpose Handlungen. Nachdem eine unheilvolle oder sträfliche Handlung geschehen ist, erwacht stets der Wunsch, daß sie nicht geschehen sein möge, und folglich der Gedanke oder Glaube an die Möglichkeit ihres Gegentheils. Wie oft machen wir uns Vorwürfe über Handlungen der Vergangenheit, die wir doch nur hätten unterlassen können, wenn uns schon damals unsere gegenwärtige Einsicht zu Gebote gestanden hätte! „Ach daran wenn ich gedacht hätte!" Aber damals konnte ich leider eben nicht daran denken.

Was Kant den intelligiblen Charakter oder Willen im Unterschied vom empirischen nannte, das nannte die spätere, insbesondere Hegel'sche Philosophie den allgemeinen Willen oder auch Menschen im Unterschiede vom individuellen. Zu diesem Unterschiede nahm auch einst Schreiber dieses, als er noch, wenigstens in dieser Beziehung, in Betreff der Beziehung des Allgemeinen auf das Individuum, auf dem Standpunkte dieser Philosophie stand, seine Zuflucht, um die Nothwendigkeit mit der Zurechnungsfähigkeit zu vereinigen. So heißt es in einer Anmerkung zu dem 1837 erschienenen Leibnitz: „Die einzelne Handlung als solche ist freilich nicht nothwendig, aber . . . ihrem Gehalt, ihrer Bedeutung, ihrem Wesen nach ist sie eine nothwendige von mir als einem Individuum, das selbst ein bestimmtes Wesen hat. Nun bin ich aber nicht nur ein bestimmter Mensch, sondern auch der Mensch überhaupt in einer bestimmten, individuellen

Gestalt . . . In Beziehung auf mich als Mensch überhaupt, d. h. inwiefern die allgemeinen Eigenschaften des Menschen als Gewissen und Anlage wenigstens in mir liegen, ist meine Handlung nicht nothwendig — andere Menschen, in denen die Eigenschaften, die in mir nur als Anlage vorhanden sind, sich zur Wirklichkeit entfaltet haben, würden anders, besser gehandelt haben in dem nämlichen Fall als ich — in Beziehung auf mich aber, wie ich Mensch in dieser bestimmten Gestalt, in dieser Schranke bin, in Beziehung also auf mein bestimmtes Wesen ist sie nothwendig." Es geht übrigens diese Unterscheidung weit über die Gränzen der Hegel'schen Philosophie hinaus, sie geht zurück bis auf die Quelle des uralten Streits des Nominalismus und Realismus und hinauf bis an die äußersten Gränzen der menschlichen Vernunft und Sprache; sie ist aber nicht nur eine logische oder metaphysische, sondern auch psychologische; sie liegt selbst der Imputationstheorie des gemeinen, d. h. nicht gelehrten Mannes oder Volkes zu Grunde. Der Grund dieser ist ja nur die Gleichheit des Wesens oder der Natur der Menschen trotz ihrer individuellen Verschiedenheit. Was ich thue oder unterlasse, so denkt, aber wohlgemerkt! nur auf der Grund- und Unterlage des Glückseligkeitstriebes, nur da, wo es sich um Gut und Blut des Menschen handelt, der gemeine Mann, der Mensch überhaupt, das kann auch der Andere eben so gut, wie ich, thun oder lassen. Ich, Titus, stehle nicht, aber Cajus; allein er ist ein Mensch, wie ich, also kann er und soll er eben so gut, wie ich, nicht stehlen. Der Diebstahl ist keine nothwendige Handlung der menschlichen Natur, sonst müßte auch ich stehlen, also hat der Diebstahl seinen Grund nur im Willen, und zwar, um diesen zum Ueberfluß noch näher zu bezeichnen, im zufälligen Willen dieses Individuums. Wofür ich keinen Grund weiß, dafür mache ich den

Willen verantwortlich; was ein Fehler meiner Vernunft ist, das rechne ich dem Willen des Andern — oft auch dem eigenen — zur Schuld an. Weil ich in meinem Kopfe keinen Zusammenhang finde zwischen dem Menschen und dem Dieb, so finde ich ihn außer mir in dem Strange, woran der Dieb am Galgen hängt; weil der Mensch an sich kein Verbrecher ist, so ist der Verbrecher kein Mensch, und ich bin daher vollkommen berechtigt, diesem Kerl, dem ich bereits die Menschheit abgesprochen, diesem Unmenschen auch die Existenz abzusprechen. Operari sequitur esse, d. h. auf das Stehlen folgt das Hängen, denn ich kann das Stehlen nur aufheben, wenn ich das Sein des Diebes aufhebe.

7.

Der Individualismus oder Organismus.

Glücklicher Weise gibt es jedoch noch ein anderes Band zwischen dem Menschen und dem Verbrecher, als den Strang des Henkers. Dieses Band ist — o entsetzt euch, ihr himmlischen Seelen! — der Sensualismus oder Materialismus, aber leider! nicht der criminalistische, der allein von unserer bisherigen Staats- und Kirchendienerphilosophie als wahr und vernünftig anerkannte, ja demonstrirte barbarische Materialismus, welcher den Menschen im Diesseits vernichtet, um dafür seine unsterbliche Seele im phantastischen Jenseits mit einem himmlischen Freudenreich zu entschädigen, sondern der Materialismus, welcher aber nicht — o wie unmoralisch! — aus Pflicht, auch nicht — o wie unlogisch! — aus der Idee der Hegel'schen Logik, nein! nur aus reiner sensualistischer Liebes- und Lebenslust den Menschen ins

Dasein setzt, den wirklichen, sinnlichen, individuellen Menschen, denn Sensualismus und Individualismus ist identisch. Die von den Sinnen abgesonderte, die Wahrheit der Sinne läugnende Vernunft oder Philosophie weiß nicht nur nichts aus sich von Individualität, sondern haßt sie auch, wie die Kant'sche, Fichte'sche, Hegel'sche Philosophie beweist, als ihre natürliche Gegnerin tödtlich. Nur durch die Sinne weiß ich, daß noch andere Wesen, andere Menschen außer mir sind, daß wie sie von mir, so ich ein von ihnen unterschiedenes, individuelles Wesen bin. Aber diese meine Individualität erstreckt sich nicht nur auf die auffallenden Merkmale oder Eigenschaften, durch die ich mich von Andern unterscheide, sondern auch auf die Eigenschaften, die ich im Unterschiede von jenen als gemeinschaftliche denke und in den allgemeinen Begriff des Menschen zusammenfasse. Ich bin nicht Individuum bis hieher und nicht weiter, so daß meine individuellen Eigenschaften ihre Grenze hätten an den gemeinschaftlichen, diese nicht berührten, nicht befleckten, nein! Individualität ist Untheilbarkeit, Einheit, Ganzheit, Unendlichkeit; ich bin überall, durch und durch, vom Wirbel bis zur Ferse, vom ersten bis zum letzten Atom individuelles Wesen. „Ich bin nicht der Mensch überhaupt in einer bestimmten Gestalt," ich bin nur als dieser absolut bestimmte Mensch Mensch; Mensch sein und dieses Individuum sein ist schlechterdings ununterscheidbar in mir. Ich empfinde, will, denke eben so gut, als wie du, aber ich denke nicht mit deiner oder einer gemeinschaftlichen, sondern mit meiner in diesem Kopfe hier befindlichen Vernunft; ich will, aber eben so nicht mit deinem oder einem allgemeinen, sondern mit meinem eigenen, vermittelst dieser Muskeln hier sich vollstreckenden Willen, und ich empfinde eben so gut wie du Schmerz über erlittenes oder begangenes Unrecht, aber nicht mit dem Gewissen des Menschen

überhaupt, sondern mit einem Gewissen, das eben so mein eignes, als das Blut in meinen Adern eignes, individuelles Blut ist. Wenn ich auch dasselbe empfinde, denke, will, was der Andere, so ist es doch nur dasselbe für den Gedanken, aber in Wirklichkeit so wenig unterschiedlos dasselbe, so wenig ich denselben Raum einnehme, denselben Odem einziehe, als der Andere. In Gedanken kann ich nicht diesen Raum von jenem, nicht die Luft, die ich einathme, von der Luft des Andern unterscheiden; aber gerade da, wo der Unterschied für den Gedanken sich aufhebt, beginnt der Unterschied, welcher der Quell des Lebens, der Quell der Individualität ist. Das Individuum ist unübersetzbar, unnachahmlich — außer nur dem Schein oder gewissen Eigenthümlichkeiten nach — unbegreiflich, undefinirbar; es ist nur Gegenstand sinnlicher, unmittelbarer, anschaulicher Erkenntniß. Mag Alles Schein und Täuschung sein, was uns die Sinne über die Dinge außer uns, über Sonne, Mond und Sterne sagen — so viel ist gewiß: die Wahrheit des Lebens, die Wahrheit der Individualität stützt sich nur auf die Wahrheit der Sinne. Das Leben des Lebens ist die Liebe; aber die Liebe ist, wenn auch nicht, wie Fichte in der Anweisung zum seligen Leben von seiner phantastischen, weil grund- und gegenstandlosen Liebe behauptet, „die Quelle aller Gewißheit und aller Wahrheit und aller Realität," wohl aber die Quelle von der Gewißheit und Wahrheit und Realität des Individuums. Der Gedanke unterscheidet die Gattung vom Individuum, aber das Leben, aber die Liebe macht diesen Gedankenunterschied zu einem ununterscheidbaren Eins, das Individuum zum „absoluten Wesen," das eben darum nur lebendig oder todt, nur sein oder nicht sein kann. „Sein oder Nichtsein das ist die Frage." Aber diese Frage löst nur die auf die Wahrheit der Sinne, auf die Wahrheit der Liebe gestützte Vernunft.

Unter allen Sinnen, welche die Wahrheit der Individualität bezeugen, ist es vorzugsweise der Sinn des Geschmackes, dem man das Recht der Individualität nicht streitig gemacht, wie der allgemein anerkannte Satz de gustibus non est disputandum sattsam beweist. Uebrigens bewährt sich die Individualität keineswegs nur, wie in der gewöhnlichen Vorstellung von ihr, in der Verschiedenheit der Empfindungen und Urtheile über denselben Gegenstand, sondern auch da, wo ich in meinen Empfindungen und Urtheilen mit den Andern übereinstimme, gleichwie ich keineswegs nur in den Faustschlägen der Feindseligkeit, sondern auch in dem Händedruck der Freundschaft mich als Individuum fühle und bewähre. Aber hier und jetzt handelt es sich nur um den Unterschied, wie er in jenem Satze ausgesprochen ist. Gleichwohl hat und macht der Geschmack nicht weniger Anspruch auf Allgemeingültigkeit, als die übrigen Sinne. „Y-ya, sagt Mencius, nach Confucius der größte Philosoph Chinas, Y-ya also, ein Beamter aus Thsi unter dem Fürsten Wen-kong, jener berühmte Speisekünstler wußte zu finden, was allgemein dem Munde gefällt. Wäre, indem er sein Geschmacksorgan den Speisen zuwendete, dieses Organ durch seine Natur von dem der andern Menschen verschieden gewesen, wie von dem der Hunde und Pferde, die nicht mit uns derselben Gattung sind, wie würden dann alle Menschen des Reichs in Sachen des Geschmacks mit Y-ya übereinstimmen? So hat also Jedermann in Betreff der Genüsse nothwendig mit Y-ya denselben Geschmack, weil der Geschmacksinn bei allen Menschen ähnlich ist.“ Jeder glaubt daher, daß was ihm wohlschmeckt und wohl bekommt, das müsse nothwendig auch den Andern wohlschmecken und wohl bekommen, und findet darum den Widerspruch der Erfahrung mit dieser seiner Voraussetzung für „rein unbegreiflich.“ Ja der nicht über sich selbst hinaus

denkende, ohne Kritik und Unterscheidung von sich auf Andere schliessende Mensch wendet das Compelle intrare („Nöthige sie herein zu treten") der alleinseligmachenden Kirche auch auf die Speiseröhre an, nöthigt zum Essen und zwar nicht nur mit lästigen Bitten, sondern auch mit peinlichen Strafen, wie häufig Eltern ihre Kinder, Erzieher ihre Zöglinge, weil sie den ihnen unbegreiflichen Widerwillen gegen eine Speise, die vielleicht ihre Lieblingsspeise, dem bösen Willen oder Eigensinn schuldgeben. Und doch gibt es Individuen, die von dem Genusse einiger Kirschen oder Johannisbeeren über und über anschwellen, Individuen, denen der Kuchen ein Brechmittel ist, wie Zimmermann in seiner Schrift von der Erfahrung in der Arzeneikunst anführt, Individuen, die wie der Arzt Peter von Apono, eine solche Abneigung vor der Milch haben, daß sie nicht einmal davon essen sehen können, ohne das Herzweh zu bekommen, wie Bayle in seinem Wörterbuch, Individuen, die sogar das liebe heilige Brot nicht essen und vertragen können, wie derselbe in seinen Neuigkeiten aus dem Reich der Wissenschaften von zwei Individuen, einem männlichen und weiblichen berichtet. Welche Verschiedenheiten, welche Eigenthümlichkeiten zeigen sich aber auch auf den Gebieten der andern Sinne! Wer sollte es für möglich halten, daß es Menschen gibt, welchen „die bloße Betastung eines seidenen Zeugs und sogar des Pfirsichs unausstehlich ist," Menschen, die von den sanftesten Tönen in unerträgliche Bangigkeit versetzt werden, Menschen, die keine Grille sehen können, ohne in Ohnmacht zu fallen, Menschen endlich, auf die der liebliche Geruch „der Rose, der Nelke und anderer gewöhnlicher wohlriechender Blumen als ein narkotisches Gift wirkt?"

Der chinesische Philosoph hat recht; im Vergleiche oder Gegensatz zu Hunden und Pferden, überhaupt zu den vom Menschen

unterschiedenen Wesen verschwinden die Unterschiede der menschlichen Individuen, gleichwie auch für uns die Unterschiede der zu einer Art oder Gattung gehörigen thierischen Individuen namentlich auf den niedern Stufen des Thierreichs in Nichts verschwinden, obgleich bei näherer Betrachtung die Individuen auch schon der niedern Thierklassen, z. B. der Insekten, sich oft sehr verschieden zeigen. Allein im Verhältnisse zu sich selbst sind die menschlichen Individuen unendlich, wesentlich von einander unterschieden — wesentlich, weil mit der Aufhebung ihres Unterschieds das Wesen dieser ihrer Individualität selbst aufgehoben wird. Aber die Eigenschaften, durch die er sich von Andern vortheilhaft unterscheidet, seine Tugenden rechnet der Mensch sich zum Verdienst, die entgegengesetzten Eigenschaften der Andern ihnen zur Schuld an.

Was ein Wesen ist, das will es auch sein, oder was ich von Natur bin, wenn auch nicht deßwegen schon von Geburt, denn es gibt keine Helden in den Windeln außer in der Mythologie, das bin ich mit Willen, von Herzen, mit Leib und Seele; mein Wesen ist nicht Folge meines Willens, sondern umgekehrt mein Wille Folge meines Wesens, denn ich bin eher, als ich will, und es gibt Sein ohne Willen, aber kein Wollen ohne Sein. Was aber mein Wesen ist, das unterscheide ich nicht von mir, das empfinde ich eben deßwegen nicht als ein mich Zwingendes oder Nöthigendes, denn dazu gehört ein von mir Unterschiedenes, das halte ich eben darum für eine Sache des Willens, wie das Gegentheil für eine Sache des Nichtwollens. Ja weil der Wille nichts anderes ist als das bewußte nach Außen thätige Wesen des Menschen, der Mensch von dem Wesen hinter seinem Bewußtsein nichts weiß, als was eben mit dem Willen vor sein Bewußtsein tritt, so setzt er den Willen selbst *vor* sein Wesen, macht ihn zum Apriori

desselben, sein individuelles Wesen Andern zum Gesetz, sein Sein zum sein Sollen für sie. „Ich bin heilig, darum sollt ihr heilig sein.“ Das Sollen setzt das Sein voraus, das Sollen ist nur ein mit der Gattung — wenn auch nur einer bestimmten, der Gattung der Juden, der Römer, der Griechen, der Germanen — identificirtes, zur allgemeinen Sache gemachtes, auf Andere vertheiltes, für sie mögliches, für mich wirkliches Sein. Ich bin der gute, sorgfältige Hausvater des römischen Rechts, also sollt und könnt ihr es auch sein, und seid ihr es nicht, so werdet ihr mit Recht dafür bestraft, daß ihr „unterlassen, was bescheidene, vorsichtige, manierliche Leuth zu beobachten pflegen,“ wie sich ein Commentar zur peinlichen Halsgerichtsordnung Kaiser Karl des Fünften ausdrückt. Bin ich lustig, sagt nach der Hindugesetzgebung der Gatte zur Gattin, so sollst auch du lustig, bin ich traurig, auch du traurig sein, ja selbst, wenn ich todt bin, sollst auch du todt sein, aber, was ich aus Naturnothwendigkeit bin, das sollst du durch deinen Willen sein. Ich bin gut Lutherisch, darum sollt ihr es auch sein, denn „ich will, daß meine Diener in der Religion dasselbe denken, was ich“ sagte der Kurfürst August von Sachsen zum Kaiser Maximilian II. Ich bin tapfer und muthig, also sollst du es auch sein, und bist du es nicht, so ist das nur deine Schuld, denn du bist nur eine Memme, weil du nicht tapfer und muthig sein willst. So macht der Mensch selbst unleugbar physische Tugenden Andern zu Gesetzen, ihren Mangel daran zu Vorwürfen. So war in Athen nach Solons Gesetzen Feigheit ein Staatsverbrechen, denn „es gibt auch, sagt Aeschines in seiner Rede gegen Ktesiphon, Anklagen wegen Feigheit, wiewohl man sich darüber wundern könnte, daß es auch Anklagen der oder wegen der Natur (φύσεως: Natur, natürliche Beschaffenheit) gibt. Warum gibt es aber solche? damit jeder, mehr vor

den gesetzlichen Strafen als vor den Feinden sich fürchtend, um so tapferer für das Vaterland kämpfe.'' Die alten Germanen versenkten ohne Weiteres ihre Feiglinge und Weichlinge in Moräste, und die alten Spartaner verfuhren noch radicaler, sie warfen ihre schwächlichen und gebrechlichen Kinder als politische Taugenichtse in ein Loch am Berge Taygetos — freilich ein Greuel in den Augen der christlichen Staaten und Juristen, welche aufs zärtlichste sich um die Rechte der Kinder im Mutterleibe bekümmern, gelehrte Abhandlungen de Jure Embryonum schreiben, aber nur um den ausgewachsenen Menschen ohne Skrupel verhungern oder wegen eines Diebstahls von einigen Gulden an den Galgen hängen zu lassen.

Wenn nun aber schon der Mensch den Mangel an Eigenschaften, die offenbar, eingestandener Maßen einen physischen Grund haben, Andern, ja wenn er im Gefühl seiner Zurückgesetztheit und Verlassenheit das verwerfende Urtheil Anderer über ihn sich zu Gewissen zieht, vielleicht sich selbst zum Vorwurf macht, ja zum Verbrechen anrechnet, um wie viel mehr wird dieß von Eigenschaften gelten, die scheinbar nur vom Willen des Menschen abhängen! Namentlich rechnet der Mensch Thätigkeit, Arbeitsamkeit, Fleiß sich zum Verdienste, den Mangel an diesen Eigenschaften Andern als Willensmangel zur Schuld an. Und doch ist Fleiß, Arbeitsamkeit, Thätigkeit für einen durch diese Eigenschaften ausgezeichneten Menschen eben so gut eine Naturnothwendigkeit, als die Arbeit für die Biene. Allerdings gilt auch hier wieder der Unterschied der Nothwendigkeit; denn der Mensch ist kein so einfaches und einseitiges Wesen, wie die liebe Arbeitsbiene, er vereinigt in sich auch die Functionen der Drohne und Königin, hat also seiner Arbeitsamkeit entgegengesetzte Neigungen und Triebe, die sich so seiner bemächtigen können, daß er darüber

in Momenten der Schwachheit seine Arbeit vergißt. Aber so vielen Verführungen zum Vergnügen und dolce far niente auch der vielseitige und vielsinnige Mensch ausgesetzt ist — der Arbeitsame kann nie zum Müßiggänger werden; er muß arbeiten; und wenn er der Selbst- und Naturerkenntniß mächtig ist, so wird er auch so gerecht und ehrlich sein, diese seine Tugend nicht seinem Willen, sondern seiner Natur, seiner individuellen Organisation zu Gute zu schreiben. So sagt Chladni in den Nachrichten zur Geschichte seiner akustischen Entdeckungen: „die Einschränkung, in welcher ich im elterlichen Hause gehalten wurde, war ganz unnöthig, weil ich in den frühern Jahren sowohl wie in der folgenden Zeit keinen Hang zu Unordnung und zur Unthätigkeit hatte, welches ich mir aber nicht zum Verdienst anrechne, sondern als Folge der Organisation ansehe."

Wenn aber auch ein Chladni seine Thätigkeit sich nicht zum Verdienste anrechnet, so werden doch die Andern, welche die Früchte derselben genießen, ihn dafür mit Lob und Dank belohnen, und dagegen einen Faulpelz, der seine Nichtsnutzigkeit mit seiner Organisation entschuldigt, mit Verachtung strafen; denn so gut das Gute unserer Organisation zu seiner Erhaltung, Ausbildung und Vollendung der menschlichen Thätigkeit, angestrengten Fleißes, unablässiger Uebung bedarf, so gut kann das Ueble derselben durch menschliche Thätigkeit beseitigt oder doch gemildert werden. Es ist eine Naturnothwendigkeit, eine Nothwendigkeit unserer wenigstens irdischen Organisation — denn die himmlischen Körper machen bekanntlich eine Ausnahme — daß wir zu unserer Erhaltung Speisen und Getränke zu uns nehmen; aber daraus folgt nicht — und doch ist diese Folgerung die gewöhnliche Einwendung gegen die Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen — daß uns deßwegen die Tauben schon von Natur gebraten ins

Maul fliegen und der Wein schon von Natur gekeltert in die Gurgel fliegen muß. Es ist nothwendig, daß auf die Verletzung einer Pulsader eine heftige Blutung erfolge, aber die Verblutung ist nur eine nothwendige Folge, wenn die Anwendung blutstillender Mittel versäumt wird. Es ist nothwendig, daß in Folge eines einseitigen Drucks auf die noch weichen Knochen eines kindlichen Körpers diese eine Verkrümmung erleiden, aber eine bleibende Mißgestalt ist nur dann eine nothwendige Folge, wenn der Mensch nicht zur rechten Zeit die Ursachen dieser Verkrümmung bemerkt und beseitigt. So ist es denn auch nothwendig, daß aus dem kleinsten moralischen Uebel, das in unserer Organisation begründet ist, mit der Zeit ein großes und unabänderliches Uebel entspringt, aber es ist nur dann nothwendig, wenn nicht der Kopf, seis nun der eigene oder der Anderer, zur rechten Zeit durch geeignete Heilmittel dieser Folge zuvorkommt. Machen wir doch selbst noch als fertige, vollendete Menschen täglich die traurige Erfahrung, wie sehr unsere Gedanken, Entschlüsse, Gesinnungen von den Zuständen unseres Organismus abhängen, aber zugleich auch die erfreuliche Erfahrung, daß es oft nur einer körperlichen Bewegung im Freien oder nur einer geringen Veränderung in unserer Lebensweise bedarf, um uns von verzweifelten Gemüthszuständen, von Kleinmuth, Zorn, Aerger, Uebelwollen gegen uns selbst und unsere Nächsten zu befreien, die Erfahrung also, daß wir durch unsern Körper nicht nur Sklaven, sondern auch Freiherrn der Natur sind.

„So sehr," sagt selbst Cartesius, „hängt der Geist von der Beschaffenheit der körperlichen Organe ab, daß, wenn irgend ein Mittel ausfindig gemacht werden kann, die Menschen weiser und sinnreicher zu machen, als sie bisher gewesen, dieses nach meiner Ueberzeugung nur in der Medicin gefunden werden kann, denn die Menschen würden von unzähligen sowohl leiblichen als geisti-

gen Uebeln frei werden, wenn sie genügende Kenntniß von den Ursachen dieser Uebel und den Mitteln hätten, die uns die Natur dagegen gewährt." Vollkommen wahr! die Freiheit vom Uebel — und nur diese ist Freiheit — ist keine unmittelbare Willenseigenschaft, nein! sie ist durch die Erkenntniß und den Gebrauch der natürlichen materiellen oder sinnlichen Heilmittel bedingt und vermittelt.

Die Sinnlichkeit ist allerdings „die Quelle des Bösen, der Sünde, der Verbrechen," aber sie gibt uns nicht nur die Organe zum Sündigen, sie gibt uns auch die Heilmittel gegen die Sünde. Der scholastische Philosoph Raimundus Lullius war einst sterblich in ein Frauenzimmer verliebt. Die Angebetete entblößte ihren vom Krebs entstellten Busen und R. Lullius ward aus einem Don Juan ein Klosterbruder. Die Sinnlichkeit ist die Quelle der Lust, aber sie ist auch die Quelle der Schmerzen, der Leiden, der Krankheiten, der besten Gegenmittel gegen die ausgelassene Lust. Sinnlich ist der berauschende Wein, aber sinnlich ist auch das ernüchternde Wasser; sinnlich ist die Ueppigkeit und Schwelgerei eines Alkibiades, aber sinnlich ist auch die Armuth und Barfüßigkeit eines Phokion; sinnlich ist die Gänseleberpastete, an der der Materialist la Mettrie starb, aber sinnlich sind auch die Gerstenklöße und die schwarze Suppe spartanischer Enthaltsamkeit; sinnlich ist der Reiz zum Laster, aber sinnlich ist auch der Ekel vor den Folgen des Lasters; kurz sinnlich ist das verweichlichende, entmannende, knechtende, thatlose Laster der Wollust, aber sinnlich ist auch die kräftigende, befreiende, anstrengende, abhärtende, mühevolle Turnkunst der Tugend. „Die Natur wird nur durch Gehorsam beherrscht," d. h. die Sinnlichkeit nur durch sinnliche, der Körper nur durch körperliche Mittel. Das Laster beruft und stützt sich auf den Körper, aber auch die Tugend und Weisheit

stützt sich auf den Körper. Selbst schon Sokrates sagt bei Xenophon: „bei allen Verrichtungen, wozu wir den Körper brauchen, ist es von größter Wichtigkeit, daß sich der Körper aufs beste befinde. Selbst da, wo wir am wenigsten des Körpers zu bedürfen scheinen, selbst im Denken verfehlen wir, wie Jeder weiß, unsern Zweck, wenn der Körper nicht gesund ist, denn Vergeßlichkeit, Muthlosigkeit und selbst Raserei befallen oft wegen der schlechten Beschaffenheit des Körpers den Geist." Der Materialismus ist die einzige solide Grundlage der Moral.

Der Mensch hat unstreitig die Macht, Schmerzen, wenn auch nicht alle und nicht bis zu jedem beliebigen Grade, eben so Gelüste, Neigungen und Abneigungen, die unbezwungen zuletzt auf ein Laster oder Verbrechen hinauslaufen, zu überwinden. Will man dem Menschen diese Macht oder Freiheit absprechen, so muß man ihm auch die Macht absprechen, sich überhaupt von einem Uebel, auch dem geringsten, das sich nun einmal in ihm eingenistet, seis auch nur Pediculus humanus oder ein Hühnerauge, frei zu machen, ja sich selbst nur vom Faulfieber der Ruhe zur Gesundheit der Bewegung empor zu heben, so muß man überhaupt leugnen, daß es eine Heilkraft der Natur gebe und kraft derselben der Körper sich von irgend einer, auch der geringfügigsten Krankheit wieder erholen könne, denn unter Umständen kann ja auch wirklich das unbedeutendste Uebel tödtliche Folgen haben. Und doch sind selbst die Fälle nicht selten, wo ein vom ärztlichen Pessimismus schon zum Tode verurtheilter Körper wider alles Erwarten aus eigenen Mitteln und Kräften zum Optimismus der Gesundheit übergeht. Aber allerdings kann der Mensch eine Neigung nur überwinden, wenn sie sich eben noch im Stadium ihrer Ueberwindbarkeit befindet, wenn er zur rechten Zeit sich ihrer bewußt wird und die geeigneten, nicht nur geistigen, durch die Vorstellung

einwirkenden, sondern auch materiellen, körperlichen Heilmittel dagegen ergreift; denn die Erfahrung lehrt, daß die besten Lehren, die wir Andern geben, die besten Vorsätze, die wir selbst fassen, keine wenigstens erfolgreiche und dauernde moralische Veränderungen bewirken, wenn sie nicht zugleich von materiellen Veränderungen begleitet und unterstützt werden. Viele Verbrechen und Laster kommen bei den unbemittelten und ungebildeten Menschen nur deßwegen zur Existenz, weil sie nicht die materiellen Mittel besitzen, oft nicht einmal kennen, durch die man allein erfolgreich ihnen vorbeugen kann. Der Bemittelte kann sich z. B. auch ohne Hülfe der Geistlichkeit und weltlichen Behörde von seinem bösen Weibe trennen, durch bloße räumliche Absonderung den Causalzusammenhang zwischen tödtlichem Haß und tödtlicher That unterbrechen, während der arme Teufel, der dieselbe Stube, denselben Tisch, dasselbe Bett vielleicht mit seinem bösen Weibe theilt, nur durch die Gewaltthat des Todtschlags den gordischen Knoten des ehelichen Bandes auflösen kann. Ein Mensch, der immer an denselben Ort gebunden ist, empfängt auch stets dieselben Eindrücke und bleibt eben wegen dieses tödtlichen Einerleis auch unverändert und unverbessert derselbe. Mag er, ergriffen von einer Strafpredigt wider den „Saufteufel", auch noch so gute Vorsätze fassen — er wird doch beim Anblick des alten Wirthshauses unaufhaltsam auch wieder dem alten Laster verfallen, während ein Anderer, welcher den Ort wechselt, mit dem Zusammenhang mit dem alten Ort auch den Zusammenhang mit alten Gewohnheiten abbricht, wenn anders diese nicht bereits zur andern Natur geworden sind [3]). Kurz: der Wille vermag nichts ohne den Beistand materieller, körperlicher Mittel, die Moral nichts ohne Gymnastik und Diätetik. Wie viele moralische Fehler entspringen nur aus Diätfehlern! „Der venetianische Edelmann Ludwig Cornelius,

heißt es in Placcii Typus der moralischen Medicin von 1685, bezeuget aus selbsteigener Erfahrung, wie so gar ungemeine Kraft zur Bezwingung und Vertreibung aller verdrießlichen und scheltwürdigen Gemüthsbewegungen die bloße Mäßigkeit im Essen und Trinken ihm zuwege gebracht habe." Wie richtig ist daher, was Garve in seinem Werke über Cicero schreibt: „die moralische Selbstkenntniß hängt mit der diätetischen sehr zusammen!" Wie viele nicht nur leibliche, sondern auch geistige, moralische Krankheiten entspringen aus dem Mangel dieser körperlichen Selbsterkenntniß! Wie viele Mißverständnisse und Mißhandlungen unserer Nächsten aus Mißhandlungen und Mißverständnissen unseres Allernächsten, unseres Körpers! Wie viele Gemüthsleiden und Gemüthsqualen aus Unterleibsbeschwerden! „Unser Leib urtheilt, heißt es auffallender Weise in eines obscuren evangelischen Predigers aus dem vorigen Jahrhundert „Eigener Lebensbeschreibung;" mein Milz und die aus dessen Verstopfung entstandene Furcht macht mich ein Uebel antreffen, wo keines ist und macht mich auch es größer antreffen, als es ist ... Der kranke Milz ist der schärfste Moraliste auf Erden ... da Milzbeschwerden ... gemeiniglich mit einem scrupulirenden Gewissen oder Conscientia scrupulosa vergesellschaftet sind." Wie viele Handlungen, die wir dem bösen Willen, dem Dolus zuschreiben und auch wirklich diesen zur nächsten Ursache haben, stammen ursprünglich nur aus einer Culpa, die wir „aus unterlassener Reflexion" über den Zusammenhang zwischen dem Physischen und Moralischen, oder aus leider! oft selbst, je nach dem Standpunkte des Individuums und der Menschheit, unüberwindlicher Unwissenheit der Gesetze oder bloßen Eigenthümlichkeiten unsers Organismus uns zu Schulden kommen ließen!

Lob und Preis gebührt darum den Aerzten des reformatorischen Zeitalters, welche im Einklange mit dem „Wesen des Glaubens im Sinne Luthers,“ im Einklange überhaupt mit der am Schlusse des „Wesens des Christenthums“ entwickelten anthropologischen Bedeutung der Reformation dem Studium der Anatomie, wenn auch nur in der von Galen überlieferten Gestalt, nicht nur medicinische, sondern auch moralische Bedeutung zueigneten und aus diesem Grunde der Menschheit, insbesondere der studirenden Jugend ans Herz legten. So sagt z. B. der Arzt J. Milich, Melanchthons Freund und Lehrer in der Anatomie: „Galens anatomische Schriften sollten in den Händen nicht nur der Medicin, sondern auch aller Philosophie Studirenden sein, denn die Wissenschaft von den Theilen des Körpers und ihren Verrichtungen ist in der That ein vorzüglicher Theil der Philosophie, und lehrt uns auch Moral und regelt unsere Sitten, indem sie uns auf das aufmerksam macht, was die Natur jedes Theils erfordert.“ „Das Studium der Anatomie, sagt desgleichen Sebastian Theodor von Windsheim in einer an der Universität zu Wittenberg gehaltenen Rede, ist nicht nur nützlich zur Erhaltung der Gesundheit und Vertreibung der Krankheiten, sondern auch zur Regelung unserer Sitten. Ich bitte und ermahne daher Euch, edle Jünglinge ohne Unterschied, die Anfangsgründe der Anatomie zu studiren, denn es ist Irrthum, wenn man glaubt, daß diese Wissenschaft nur die Aerzte angehe. Der Arzt muß freilich eine vollkommnere Erkenntniß der Anatomie haben, als die übrigen Menschen, aber gleichwohl ist es nothwendig, daß alle Menschen wenigstens einigermaßen das Gebäude ihres Körpers kennen. Bedenkt nur z. B. wie nothwendig es ist für die Moral, den Unterschied zwischen den Kenntnissen und den Bewegungen des Willens und Herzens zu wissen, desgleichen die Werkzeuge der Ortsbewegung. Davon kann man

aber ohne Kenntniß der Glieder des menschlichen Körpers nichts wissen." „Die Kenntnisse, sagt derselbe in einer andern Rede, leuchten im Gehirne, die Flammen der Begierden brennen im Herzen; die Nerven aber sind gerüstet, die äußern Glieder in Bewegung zu setzen. So leuchtet in Davids Gehirn die Kenntniß des Gesetzes: Du sollst nicht ehebrechen, aber das brennende Herz, das sich an einem andern Orte befindet, gehorcht nicht, sondern widersetzt sich wie ein Tyrann, so daß dort die wahre Erkenntniß bleibt, hier aber die entgegengesetzten Begierden brennen. Indeß behält doch der Senat im Gehirn diese Macht, daß er den Nerven befehlen kann, dem Tyrannen nicht zu gehorchen, sondern die Hände von der Berührung eines fremden Weibes abzuhalten. Seht daraus, wie ungereimt die sind, welche von der Willensfreiheit handeln, ohne die Kräfte oder Vermögen der Seele zu unterscheiden. Diese Unterschiede können aber nicht erkannt werden, wenn man nicht aus der Anatomie die unterschiedenen Glieder und ihre Verrichtungen kennen lernt." „Die Anatomie hat aber auch das Gute, daß sie uns lehrt, wie gebrechlich die Organe des menschlichen Körpers sind, in denen sich die Quelle des Lebens befindet und die wichtigsten Thätigkeiten, die Ernährung, die Sinnenempfindungen, die Ortsbewegungen, das sich Erinnern und Denken vor sich gehen. Wie weich ist das Gehirn! und doch ist es der Sitz der meisten und bewundernswürdigsten Thätigkeiten. Betrachten wir also die Gebrechlichkeit der Glieder, um mit Sorgfalt über ihre Erhaltung zu wachen und die Tugenden der Selbstbeherrschung und Maßhaltung in Speisen, Getränken, Arbeiten und Bewegungen aller Art uns anzueignen. Verachten wir nicht den Spruch Pauli, der uns den Körper ehren heißt." „Wenn wir aber einem Dinge Ehre erweisen, sagt der schon erwähnte Jacob Milich in einer Rede über die Ars medica, so

zeigen wir damit an, daß es ein göttliches Gut enthalte, wie denn schon Aristoteles sagt: das Ehrenwerthe, τίμιον ist etwas Göttliches.“

8.

Der religiöse Ursprung des deutschen Materialismus.

Es ist nichts verkehrter, als wenn man den deutschen Materialismus vom Systeme de la Nature oder gar von der Trüffelpastete la Mettrie's ableitet. Der deutsche Materialismus hat einen religiösen Ursprung; er beginnt mit der Reformation; er ist eine Frucht der Liebe Gottes zum Menschen, deren Bild oder vielmehr Wesen die Reformatoren nicht in einer unbestimmten, phantastischen Liebe, sondern in der innigsten Liebe des Menschen, der Liebe der Eltern zu ihren Kindern fanden. So sagt z. B. der Prediger und Doctor Theologiä, Paulus Eberus, genannt das „Repertorium Philippi, weil Melanchthon alles was er vorgenommen, mit ihm überleget,“ in einer Rede über die Elternliebe: „Sei fest überzeugt, daß Gott nicht umsonst mit dem süßesten Namen, dem Namen Vater sich nennen lasse, daß der, welcher die στοργάς, die zärtliche Kinderliebe den Herzen der Eltern einpflanzte, auch dich mit ernstlicher und reinster στοργῇ umfasse, daß er ernstlich von deinen Uebeln gerührt werde, ja weit heftiger als das cananäische Weib von den Leiden seiner Tochter, daß er mit derselben Zärtlichkeit, wie der Vater seinen verlorenen Sohn im Neuen Testament, dich aufnehme und behandle. An diese Erzählung müssen wir denken, so oft wir Gott mit dem Namen Vater anreden, oder so oft wir unsere Väter, unsere Mütter mit

ihren Kindern freundlichst spielen, sie säugen, über ihre Leiden und Krankheiten sich quälen sehen, um uns zu überzeugen, daß er noch viel inniger uns liebe, noch viel heftiger von unsern Leiden gerührt werde.“ Aber hat denn nicht auch der Katholicismus dasselbe gesagt, hat er nicht diese Liebe in dem Mysterium der Dreieinigkeit und Mutter Gottes geheiligt und vergöttert? Vergöttert wohl, aber nicht vermenschlicht, sonst würde er das Cölibat als ein ruchloses, dem Wesen und Willen Gottes widerstreitendes Institut längst verdammt oder vielmehr gar nicht eingeführt haben. Erst im Protestantismus wurde das, was im Katholicismus nur ein theologisches Bild und Sakrament war, anthropologisches Wesen, anthropologische, d. h. wirkliche, lebendige Wahrheit. „Gott ist die Liebe,“ aber er liebt nur, wenn er liebt mit demselben Herzen, mit derselben Innigkeit und Wahrhaftigkeit, womit der Mensch den Menschen, der Vater, die Mutter das Kind liebt. Ist aber Gott Vater und Sohn — der Stellvertreter des Menschen in und vor Gott, der göttliche Mensch — so werde auch du Vater, aber nicht mit einer Köchin oder Subintroducta im Rücken deines geistlichen Berufs, sondern mit einem dir ebenbürtigen, in Uebereinstimmung mit deinem öffentlichen Wesen, deinem heiligen Princip und Beruf stehenden Weibe. Nur wenn du selbst Vater bist, nur aus der leibeigenen Empfindung und Erfahrung weißt du, was die himmlische Vaterliebe ist. Diese Folgerung, diese Vermenschlichung und Verwirklichung der göttlichen Liebe ist die That der Reformation.

Die Liebe, welche keine bloße geistliche oder spiritualistische Phrase, keine mit dem Actus purus, dem reinen Denkact der mittelalterlichen und modernen Scholastiker identische, eben deswegen nur Gedankenliebe ist, die wirkliche, wahre, menschliche Liebe ist wesentlich pathologische, d. h. von den materiellen,

wirklichen Leiden der Menschheit ergriffene Liebe. Die theologische, die geistliche Liebe foltert, ja verbrennt selbst den lebendigen Leib, um die Seele von den Flammen der Hölle zu erretten; aber die wirkliche Liebe pflegt aufs zärtlichste den Leib des Geliebten und um des Geliebten willen den eigenen Leib. Die wirkliche, die fruchtbare, die Menschen, nicht Mönche und Pfaffen erzeugende und erziehende Liebe weiß nichts von dem Zwiespalt zwischen Leib und Seele, nichts von einer von der Anatomie und Physiologie getrennten oder gar unabhängigen Psychologie. Und diese Liebe, dieser Gott, dem nicht nur unser Seelenheil, sondern auch unser leibliches Wohl und Leben am Herzen liegt, der nicht in der priesterlichen Hostie, sondern in unserm natürlichen Leib gegenwärtig ist, der nicht nur einst sich incarnirte, sondern jetzt noch mit unserm Fleisch und Blut sich vereinigt, sich wirklich in unser Hirn und Herz begiebt, im Hirne das Licht der Erkenntniß, im Herzen die Glut der Affecte, wenigstens der guten, solcher „Affecte, wie er selbst ist" anzündet — dieser Gott ist der Vater des Materialismus.

Der deutsche Materialist ist also kein Bankert, keine Frucht der Buhlschaft deutscher Wissenschaft mit ausländischem Geiste, er ist ein ächter Deutscher, der bereits im Zeitalter der Reformation das Licht der Welt erblickte; er ist sogar ein unmittelbarer, leiblicher Sohn Luthers. Paul Luther, der Sohn des Reformators Martin Luther versinnlicht und bestätigt aufs schönste diesen genealogischen Zusammenhang des Materialismus mit dem Protestantismus. Dieser Sohn Luther's wurde nämlich nicht ein Theolog, wie man doch hätte erwarten sollen und zwar zu seiner Zeit wirklich erwartet hatte, sondern ein Physikus, ein Arzt, kein Spiritualist also, sondern ein Materialist, denn der Arzt als Arzt weiß, wie der berühmte Mediciner des siebenzehnten Jahr-

hunderts C. Hofmann sagt, nichts von der Seele. Und zwar wurde er dies nicht nur, weil er, wie er selbst in seiner Erklärung eines Aphorismus des Hippokrates erzählt, schon als Knabe Liebe zur Naturwissenschaft hatte, sondern auch, weil sein Vater selbst, der auch diese Liebe mit ihm theilte, ihn zu diesem Studium rieth und ermunterte. In derselben Erklärung des sechsten Aphorismos des zweiten Theils spricht der Protophysikus Paul Luther von „den mit dem Gehirn verbundenen Wirkungen oder Handlungen der vernünftigen Seele, wie von Wirkungen des Gehirns allein," tanquam de solius cerebri actionibus, natürlich nur als Arzt, more medicorum und unbeschadet der kirchlichen Lehre von der Selbstwesenheit, der Substanz der vernünftigen Seele. Es versteht sich überhaupt von selbst, daß der Materialismus der Lutherschen Aerzte noch völlig im Bunde und Dienste des kirchlichen Glaubens stand, daß sein letzter Zweck ein religiöser — die Erkenntniß Gottes und das Verständniß der Kirchenlehre war. Aber eben so versteht es sich auch von selbst, daß, sowie die Naturwissenschaft, die Wissenschaft überhaupt selbstständig wurde und sich vervollkommnete, auch dieser halbe, abhängige, kindliche, mit seinem Gegensatz verbundene Materialismus ganzer, selbstständiger, mannhafter Materialismus wurde, daß die denkende Seele des in einen Physikus verwandelten Dr. Martin Luthers in demselben Maße, als sie sich in die Natur, in die Körperwelt vertiefte und verliebte — denn was ist alles Studium ohne Neigung, ohne Liebe? — folglich mit dem Leibe sich identificirte, mit der Kirche und ihrem Glauben sich entzweite, daß sie daher nicht mehr nur so redete, so sich stellte, als wären ihre Wirkungen nur Wirkungen des Gehirns, sondern diese Redeweise in vollem Ernste zu bitterer Wahrheit machte.

9.

Der Streit der medicinischen und philosophischen Facultät.

Es verräth einen höchst beschränkten Gesichtskreis, wenn man den Streit zwischen Spiritualismus und Materialismus nur zu einem Streite der philosophischen Facultät macht. Und doch liefert selbst für diejenigen, die sich nur für die Philosophie interessiren, die Geschichte der neuern Philosophie in dem Gegensatz von Sömmering „über das Organ der Seele" und Kants Antwortschreiben darauf ein sehr naheliegendes Beispiel zur Warnung, daß man bei diesem Streite nicht innerhalb der Mauern der Philosophie im engern Sinne stehen bleiben dürfe, um sich von vornherein zu orientiren und zu erkennen, daß dieser Streit ein Streit zwischen verschiedenen Facultäten des Menschen — ein Streit zwischen der medicinischen und philosophischen Facultät ist, daß der Materialismus, welchen beschränkte Schulphilosophen als eine Mißgeburt der neuesten Zeit betrachten und bereits „todtgeschlagen" zu haben wähnen, schon so lange auf Erden existirt und existiren wird, als es Patienten und Aerzte gab und geben wird, daß daher, wer die Leiden der Menschheit ins Auge und Herz faßt, nothwendig zum Materialisten wird, wenigstens so lange er auf Erden weilt, denn nur im Himmel der Religion ist der Materialismus der Leiden und Beschwerden, wenn auch nicht der Freuden und Genüsse aufgehoben.

So lange ein Organ gesund ist, so geht seine Verrichtung so leicht, so lustig vor sich, daß der Mensch das Organ derselben gar nicht fühlt, und folglich gar nicht weiß, daß sie von organischen Bedingungen abhängig ist; er fühlt keinen Widerspruch und

Widerstand, er hält daher im Genusse dieser ungehemmten Thätigkeit dieselbe für eine unbedingte, an Nichts gebundene, reine Thätigkeit, Actus purus. Der Philosoph als solcher hat zu seiner Voraussetzung, seinem Standpunkt das Denkorgan in diesem gesunden, normalen Zustand — das glückliche Denken, das Denken, das von keinen organischen Leiden unterbrochen, nur an seinen Gegenstand, oder wenn auch an sich, nur an sich in diesem seinem leidlosen Zustande denkt. Wird der Mensch in dieser Thätigkeit von seinem Leibe unterbrochen, so geschieht es in der Regel nicht vom Denkorgan, sondern von andern Leibesorganen, die ihm wider Willen den Zusammenhang seines Denkens mit dem Leibe in Erinnerung bringen, den Leib daher in seinen Augen zu einem denkfeindlichen, geistwidrigen Ballast des Menschen machen. Der Philosoph als solcher sondert sich ab — und muß sich, wenigstens während des Denkens absondern — von allen unmittelbar materiellen, sinnlichen Beschäftigungen und Vergnügungen; er hat es nur mit dem von den Sinnen abgezogenen Denken zu thun; er macht daher das Denkende zu einem abstracten, vom Leibe, von der Materie getrennten Wesen — ὁ νοῦς χωριςὸς — das, was das Denken für ihn ist, eine organlose Thätigkeit, zu seinem Wesen an sich.

Die für den Philosophen oder Psychologen immateriellen, für sich selbst gedachten und betrachteten Geistesthätigkeiten werden aber für den Arzt zu Gegenständen der Pathologie; für ihn gehören, ganz abgesehen von den eigentlichen Geisteskrankheiten, die geistigen Zustände, — die Zustände des Gemüths, der Urtheilskraft, des Bewußtseins, des Gedächtnisses eben so gut, wie die rein körperlichen, zu den Kennzeichen der Krankheiten, wie schon Hippokrates im dreiunddreißigsten Aphorismos des zweiten Buchs bemerkt; für ihn gibt es keinen vom Körper abgesonderten

und unabhängigen Geist; für ihn ist vielmehr der Geist ein ebenso wie der Körper Leiden und Krankheiten ausgesetztes Wesen — ἡ γνώμη νοσέει, mens aegrotat, sagt Hippokrates im sechsten Aphorismos desselben Buchs. Für ihn ist das Subject, das Grundwesen des Empfindens und Denkens kein Eins, kein einfaches, sondern mehrfaches, zusammengesetztes Wesen; denn wenn der Mensch, sagt Hippokrates bei Galenus, Eins wäre, so würde er niemals Schmerz empfinden; denn woher sollte der Schmerz in diesem Falle entspringen? Da wir nun aber Schmerzen haben, sagt Galen, den Ausspruch des Hippokrates weiter ausführend — wider die materialistischen Atomisten, aber der Satz ist eben so gegen die psychologischen oder spiritualistischen Atomisten giltig — so ist offenbar, daß unsere Substanz weder einfach, noch einförmig ist." Kurz für den abstracten Denker, welcher sich nur um das kümmert, was er denkt und wie er denkt, ob logisch richtig oder unrichtig, aber nicht um das, womit er denkt, ist das Denken ein hirnloser Act, für den Arzt aber eine Thätigkeit des Hirns. Aristoteles, obwohl selbst großer Beobachter und Entdecker selbst in der Anatomie, und Galenus, der eben so weit und so lange die Geister auf dem Gebiete der Medicin beherrscht hat, als jener auf dem Gebiete der Philosophie, sind die klassischen Repräsentanten dieses Unterschiedes oder — übrigens keineswegs unvereinbaren — Gegensatzes zwischen Philosophie und Medicin. Nach Aristoteles ist das Hirn das blutloseste und kälteste Eingeweide des Körpers und hat daher keine andere Bestimmung, als die Hitze des Herzens, welches der Sitz und Ursprung des Lebens, der Empfindung und Bewegung, zu mäßigen, weßwegen der Mensch, weil er das heißeste und blutreichste Herz hat, auch das größte Hirn im Verhältniß zur Größe seines Körpers hat. Der berühmte arabische Arzt und Philosoph Avicenna half sich mit der

Unterscheidung, daß nach Aristoteles wohl im Herzen die Sinneskraft wurzle, im Hirn aber sich offenbare; der berühmte spanische Arzt Vallesius in seiner Schrift der medicinischen und philosophischen Controversen dagegen widerlegt ihn: Aristoteles schreibe dem Hirn keine solche Verrichtung zu, es fehle nicht viel, so gebe er ihm nur die Bedeutung eines Excrements, wie das siebente Kapitel des zweiten Buchs von den Gliedern der Thiere beweise. Nach Galen aber ist das Hirn der Ursprung aller Empfindung und willkürlichen Bewegung, der Sammelpunkt aller Sinne, aller Vorstellungen und Begriffe, der Sitz der Vernunft, das Organ des Denkens; Hirnverletzung, Hirnleiden überhaupt sind daher die Ursache von Geisteskrankheiten, von Seelenleiden.

Sehr interessant ist, wie sich der seiner Zeit so berühmte, schon früher erwähnte Caspar Hofmann in seinen medicinischen Institutionen über das Verhältniß der Medicin zur Philosophie ausspricht. „Galen sagt immer: das richtige Maßverhältniß oder die gehörige Mischung und Beschaffenheit (temperamentum) des Körpers ist die Seele, verstehe: die medicinische. Er stellt die Frage an Plato: „wenn die vernünftige Seele unsterblich ist, warum wird sie dann vom Körper getrennt, wenn die gehörige Mischung und Beschaffenheit des Hirns aufgehoben wird?“ Ich antworte für den Plato: weil sie eine in die Materie versenkte Form ist, welche, so lange das Leben dauert, so lange den Körper zu ihrem Instrument braucht. Daher nennt der Arzt *καταχρηστικῶς* (uneigentlich) die Seele die gehörige Mischung, nicht als wenn die Seele es wirklich wäre, sondern weil, wenn jene erhalten wird, auch die Seele erhalten wird; denn diese, weil sie unveränderlich, entgeht der Natur des Mediciners. Und das ist es, was so oft der hochberühmte Scherb sagte: in den vermischten Dingen ist die Form nichts anderes, als die richtige Mischung.

Weil aber der Arzt nicht über das Gemischte hinausgeht, sondern mit der Erhaltung der Mischung die Seele erhält, was ist es denn für ein Verbrechen, wenn er die Seele die gehörige Mischung nennt, nennt, sage ich als Arzt, nicht als Philosoph?" „Ich habe gelehrt, sagt er an einer andern Stelle, daß die medicinische Seele (animam medicam) eine ganz andere ist, als die aristotelische, ja, wenn wir die Wahrheit lieben: „dem Arzt als Arzt ist die Seele unbekannt;" anderswo: „der Arzt als Arzt weiß nichts von der Seele" (ignorat animam). „Aber es ist nicht erlaubt, kann man mir einwenden, anders als Mediciner, anders als Philosoph zu reden, folglich zu behaupten, eine andere sei die philosophische Wahrheit, eine andere die medicinische. Ich aber antworte darauf: es ist erlaubt und wird immer erlaubt sein, denn dies verlangt die Weise, der Charakter der Wissenschaft. Und dieß bestätige ich mit einer Stelle des berühmten Sennert wo er lehrt, daß anders der Arzt, anders der Philosoph die Seelenkräfte betrachtet, denn dieser will wissen, jener handeln. Der Arzt betrachtet daher nicht sowohl die Seelenkräfte, welche verletzt werden, als vielmehr die Werkzeuge, womit sie ihre Verrichtungen ausüben. Sie üben sie aber aus, setze ich hinzu, hauptsächlich durch ihre gehörige Mischung und Beschaffenheit." Alter Caspar! es lastet zwar ein unverzeihlicher Makel auf deinem Namen und Gewissen; du hast aus verstockter Anhänglichkeit an das Alte, aus dünkelhafter Auctoritätsgläubigkeit selbst dem Zeugniß deiner Sinne widersprochen, als dir der geniale Harvey seine Entdeckung vom Kreislauf des Blutes zu Altdorf ad oculos demonstrirte; aber hier hast du eine wenn auch nicht neue, doch heute noch, nur mit einigen Einschränkungen gültige Wahrheit ausgesprochen, hier bewiesen, daß du nicht zu den rohen, plumpen Köpfen gehörst, die nicht zu unterscheiden vermögen zwischen

den verschiedenen, nicht nur der Zeit nach, sondern auch an und für sich durch die Natur der Sache verschiedenen Standpunkten, auf welchen ein und derselbe Mensch von einer und derselben Sache handelt und spricht, und es daher nicht begreifen, daß man als Physiker oder Arzt — denn „beide betrachten ihre Gegenstände mit der Materie" cum materia, „die Seele, inwiefern sie versenkt ist in die Materie, ohne welche keine Thätigkeit geschieht" — Materialist, als Philosoph, als Denker überhaupt oder schlechtweg Idealist sein kann, wenn auch nicht in der von Caspar Hofmann angegebenen Weise. Es ist ein nicht mit der Wahrheit verträglicher Widerspruch, von der Seele an sich als Philosoph zu verläugnen, was ich von ihr als Arzt behaupte, aber wohl verträgt es sich mit der Wahrheit, wenn ich von der subjectiven, von der philosophischen Seele verneine, was ich von der objectiven, der medicinischen gelten lasse.

Die philosophische Seele fragt: was ist Gott? was das Recht? was der Geist, das Denken? Aber d a s Denken eben, das mit diesen Fragen sich beschäftigt, das sein Wesen nur nach dem Wesen seines Gegenstandes bestimmt, das sich nur als Erkenntnißmittel und Erkenntnißact Gegenstand ist, sich selbst daher als ein unorganischer Act erscheint. „Die Physiologie, sagte ich im Jahre 1838 in der Beurtheilung einer materialistischen Schrift, für sich selbst weiß nichts vom Geiste, ja der Geist ist für sie Nichts, weil seinerseits der Geist das Nichts der Physiologie ist. Das Denken ist nur durch sich selbst bestimmt und bestimmbar, d. h. nur aus und durch den Gedanken erkennbar . . . daher nur der Denker als Denker das Denken erkennt." Ich unterschreibe noch heute diese Worte: der Geist ist das Nichts der Physiologie, aber mit dem Zusatze: für sich oder für mich, den im Acte der Geistesthätigkeit von der Physiologie Nichts wissenden und auch

Nichts wissen wollenden Denker; denn nur als Pathologie, als empfindliche Geistesstörung und Gedankenhemmung kommt im Denken die Physiologie desselben mir zu Bewußtsein: „Die Seele ist vielmehr da, wo sie liebt, als wo sie lebt," plus ibi est, ubi amat, quam ubi animat. So ist sie auch vielmehr in dem was sie denkt, als womit sie denkt; Denken heißt in Gedanken sein, abwesend sein, außer dem Leibe sein — aber wohlgemerkt! nur in Gedanken — gleichwie auch im Sehen in die Ferne ich mich außer meinem hier befindlichen Körper — aber wohlgemerkt! nur optisch — in den Gegenstand meiner Augenweide versetze. So wenig das Auge sehen könnte, wenn im Sehact die Körper sichtbar und fühlbar wären, welche erst vermittelst der Anatomie und Physiologie Gegenstand des Bewußtseins werden, so wenig könnte das Hirn denken, wenn im Denken die organischen Gründe und Bedingungen desselben Gegenstand des Bewußtseins wären, wenn nicht vielmehr sich der Mensch der Wirkung ohne Ursache, der Kraft ohne Stoff, der Verrichtung ohne Organ, des Denkens also ohne Hirn bewußt werden könnte. Ich denke also bin ich, sagt die philosophische Seele, ich denke mich aber ohne Leib, also bin ich ohne Leib. Aber, wie gesagt, nur in Gedanken, nicht in Wirklichkeit, denn das ich bin ohne Leib heißt nichts anderes, als ich denke nicht an den Leib; ich bin so sehr in Gedanken, daß ich nichts von meinem Körper weiß, auch nichts zu wissen brauche; denn wie das Auge da ist, nicht um in sich hinein, sondern außer sich heraus zu schauen, so ist auch das Hirn da, nicht um an sich, sondern an Anderes, an Gegenständliches zu denken. Das Organ verliert, vergißt, verläugnet sich in dem Opus fervet seiner Thätigkeit, die Thätigkeit in ihrem Gegenstande. Die philosophische Seele hat also Recht, wenn sie sagt: Cogito ergo sum, scilicet Philosophus, ich denke also bin ich, nämlich Philosoph oder res

cogitans, denkendes Wesen, aber sie hat Unrecht, wenn sie vom Denken unmittelbar auf das Sein, das wirkliche Sein schließt, wenn sie die Logik auch zur Physik der Seele macht oder vielmehr an deren Stelle setzt, wenn sie, weil der Philosoph mit dem Denken beginnt, nichts als das Denken für sich voraussetzt, das Denken an und für sich zu einer nichts voraussetzenden Thätigkeit macht und dadurch in den schneidendsten Widerspruch mit der medicinischen, insbesondere pathologischen Facultät des Menschen setzt.

„Den Mathematiker, der in den Regionen des Unendlichen schweift und in der Abstractionswelt die wirkliche verträumt, jagt der Hunger aus seinem intellectuellen Schlummer empor; den Physiker, der die Mechanik des Sonnensystems zergliedert und den irrenden Planeten durchs Unermeßliche begleitet, reißt ein Nadelstich zu seiner mütterlichen Erde zurück; den Philosophen, der die Natur der Gottheit entfaltet und wähnt, die Schranken der Sterblichkeit durchbrochen zu haben, kehrt ein kalter Nordwind, der durch seine baufällige Hütte streicht, zu sich selbst zurück und lehrt ihn, daß er das unselige Mittelding von Vieh und Engel ist.“ So spricht der Dichter und Denker Schiller als „Candidat der Medicin.“

Die Medicin, die Pathologie vor Allem ist die Heimath und Quelle des Materialismus. Und diese Quelle kann leider! nicht durch philosophische Gründe verstopft werden; denn so lange noch die Menschen leiden, wenn auch nur Hunger und Durst, und diese Leiden nicht durch idealistische Machtsprüche, durch wunderwirkende Worte, durch kategorische Imperative geheilt werden können, so lange werden sie auch, wenn auch wider Wissen und Willen Materialisten sein. Die Medicin ist aber nicht die Quelle und Residenz des extravaganten und transcendenten, des über den

Menschen hinausschweifenden, sondern des immanenten, im und beim Menschen stehenbleibenden Materialismus. Aber gerade dieser ist der Archimedische Standpunkt in dem Streite zwischen Materialismus und Spiritualismus, denn es handelt sich hier in letzter Instanz nicht um die Theilbarkeit oder Untheilbarkeit der Materie, sondern um die Theilbarkeit oder Untheilbarkeit des Menschen, nicht um das Sein oder Nichtsein Gottes, sondern das Sein oder Nichtsein des Menschen, nicht um die Ewigkeit oder Zeitlichkeit der Materie, sondern um die Ewigkeit oder Zeitlichkeit des Menschen, nicht um die außer dem Menschen in Himmel und Erde zerstreute und ausgedehnte, sondern um die in den menschlichen Hirnschädel zusammengepreßte Materie. Kurz, es handelt sich in diesem Streit, wenn er nicht kopflos geführt werden soll, nur um den Kopf des Menschen. Er allein ist, wie der Ursprung, so das Ziel und Ende dieses Streits. Sind wir einmal mit der merkwürdigsten und schwierigsten Materie des Denkens, mit der Materie des Hirns im Reinen, so werden wir es bald auch mit den andern Materien, mit der Materie überhaupt sein. „Das Alterthum, sagt vortrefflich der Engländer Thomas Willis, ein Mediciner des siebenzehnten Jahrhunderts in der Vorrede zu seiner „Anatomie des Hirns," hat ein richtiges Vorgefühl gehabt, wenn es sagte, daß die Minerva aus dem vom Vulkan mit den Messern der Hebammenkunst geöffneten Gehirn entsprungen sei. Denn entweder auf diesem Wege, nämlich durch Tod und Wunden und gleichsam durch den Kaiserschnitt wird die Wahrheit ans Licht springen oder ewig verborgen bleiben." Aber gleichwohl sagt uns die Anatomie nur die todte und eben deßwegen nicht die ganze volle Wahrheit. Die Wissenschaft kann nun und nimmermehr den Standpunkt des Lebens zu ihrer Ergänzung entbehren oder ersetzen. Leben,

Empfinden, Denken ist etwas absolut Originales und Geniales, Uncopirbares, Unersetzliches, Unveräußerliches — ist in Wahrheit das nur durch sich selbst erkennbare, aber nicht mysticirte, nicht travestirte Absolute der speculativen Philosophen und Theologen.

10.
Das Wesen des Spiritualismus.

Die dem Materialismus entgegengesetzte Lehre, der Spiritualismus, wenigstens der geschichtliche, denkwürdige, der so zu sagen classische, der nicht, so weit dieß überhaupt möglich ist, mit fremdartigen Bestandtheilen vermischte Spiritualismus, wie der charakterlose Spiritualismus der Gegenwart, ist die Lehre, daß die geistige Thätigkeit des Menschen, das Denken und Wollen, nach Vielen selbst auch das Empfinden in einem vom Körper desselben wesentlich unterschiedenen und unabhängigen, also, weil der Körper ausgedehnt, sichtbar, kurz sinnlich und materiell ist, nicht sinnlichen, nicht materiellen, darum Geist (Spiritus) oder auch Seele genannten Wesen seinen Grund habe.

Daß der Geist oder die Seele — zum Unterschiede von der thierischen Seele auch die vernünftige Seele genannt — nicht blos ein vom Körper unterschiedenes, sondern auch unabhängiges Wesen, d. h. ohne den Körper sein und wirken kann, das ist eine nothwendige Folge ihrer Unkörperlichkeit und Immaterialität und daher ausdrückliche, charakteristische, sein Wesen kennzeichnende Behauptung des Spiritualismus. So sagt Plato im Phädon: „die Seelen waren schon eher als sie in Menschengestalt waren,

ohne Körper und hatten Verstand oder Einsicht.“ „Wenn die Seele den Körper gebraucht um etwas zu betrachten, sei es vermittelst des Sehens oder irgend eines andern Sinnes (denn vermittelst des Körpers heißt eben vermittelst der Sinne etwas betrachten) so wird sie von dem Körper in das Veränderliche hineingezogen; wenn aber sie selbst für sich etwas betrachtet, dann begibt sie sich in das Reine und Immerseiende und Unveränderliche.“ Die Seele für sich selbst ist aber bei Plato so viel als: die Seele nicht mit dem Körper oder ohne den Körper, wie er denn ausdrücklich z. B. im neunten Kapitel das vom Körper getrennte oder befreite Sein der Seele mit ihrem Fürsichselbstsein identificirt. So sagt Cartesius in der sechsten Meditation: „Es ist gewiß, daß ich von meinem Körper wirklich unterschieden bin und ohne ihn existiren kann,“ in der vierten Antwort auf seine Gegner: „man muß nicht glauben, daß die Denkkraft so an das körperliche Organ gebunden sei, daß sie nicht ohne dasselbe existiren könne.“ Antilucretius im fünften Gesang: „der Geist ist mit dem Körper verbunden, aber er kann ohne den Körper leben.“ B. Bekker in seiner bezauberten Welt: „die Seele kann auch ohne den Körper bestehen, weil sie ohne ihn wirkt oder thätig ist.“ A. Heerebord, ein holländischer Professor der Philosophie, in seinem ethischen Collegium: „die vernünftige Seele hängt nicht vom Körper ab, weder indem sie entsteht, noch indem sie ist, noch indem sie wirkt,“ in seinem physischen Collegium: „die vernünftige Seele kann außer dem Körper existiren und kann wirken unabhängig vom Körper, widrigenfalls hinge sie von der Materie ab, aber sie ist ja immateriell ebenso in Betreff ihrer Entstehung, als in Betreff ihres Seins und Wirkens.“ Baronius, ein englischer Philosoph, in seiner „Philosophie, die Magd der Theologie“: „die menschliche Seele existirt und wirkt nach dem Tode des Men-

schen außer der Materie, also hängt sie nicht von der Materie ab. Die Form oder Seele des Thiers kann zwar ebensowenig ohne ihre Materie d. h. ihren Körper existiren, als ohne ihn empfinden oder begehren. Aber die menschliche Seele existirt nicht nur nach dem Tode außer der Materie (extra materiam), sondern sie wirkt auch außer derselben in der Thätigkeit des Erkennens und Wollens." Gassendi in seinen Anmerkungen zum zehnten Buch des Diogenes L.: „der Geist oder der Verstand, die Wurzel des Willens, ist immateriell oder unkörperlich und ohne Organ (inorganicus), nicht vermischt mit der Materie, sondern von ihr frei. Und dieß ist so sehr der bloßen natürlichen Vernunft bekannt, daß, um von den übrigen Philosophen zu schweigen, es sowohl Anaxagoras behauptet, als Aristoteles bestätigt hat." Aristoteles, dessen Lehre übrigens in diesem Punkt trotz aller Commentatoren höchst dunkel ist, behauptet nämlich zwar nicht von der Seele überhaupt, von der er vielmehr eine materialistische Definition gibt, indem er in ihren Begriff den Körper aufnimmt, den Körper ihr voraussetzt, aber von der Seele, inwiefern sie denkt, erkennt, vom *Νοῦς*, der Vernunft oder dem Verstand, daß er, weil er Alles erkennt, nothwendig unvermischt d. h. unkörperlich sei, daß er kein Organ habe, wie die Empfindung, daß zwar die Empfindung nicht ohne Körper, der Verstand aber getrennt (nämlich vom Körper) sei. Dasselbe behaupteten ihrem wenn auch oft mißverstandnen Meister zufolge die scholastischen Philosophen und Theologen. So sagt z. B. Thomas Aquino im ersten Theil seiner Summa: „die Seele ist getrennt (nämlich vom Körper) der Denk- oder Erkenntnißkraft nach, welche nicht die Kraft irgend eines körperlichen Organs ist, gleichwie die Sehkraft die Thätigkeit des Auges ist; denn das Denken ist eine Thätigkeit, welche nicht durch körperliche Organe kann ausgeübt werden... Die menschliche Seele ist

wegen ihrer Vollkommenheit keine in die körperliche Materie versenkte oder gänzlich von ihr umfaßte Form, und es steht daher nichts im Wege, daß sie nicht eine Kraft habe, welche kein körperlicher Act ist;" ferner: „das denkende oder erkennende Princip, welches Geist oder Verstand genannt wird, hat eine Thätigkeit durch sich selbst, woran der Körper nicht Theil nimmt. Nichts kann aber durch oder für sich selbst (per se) thätig sein, was nicht durch sich selbst besteht." Endlich: „das Denken ist eine gänzlich immaterielle Thätigkeit." Doch wozu einzelne Stellen? Es war ja allgemeine und ausdrückliche Glaubenslehre der christlichen Kirche und folglich auch der Philosophia ancillans Theologiae, daß die durch den Tod vom Leibe geschiedenen Seelen noch existiren, ohne Körper wollen, denken, ja selbst empfinden, Leiden und Freuden empfinden, daß sie erst am jüngsten Tage am Auferstehungsfeste wieder mit ihren Körpern vereinigt werden. Nur über den Ort und Zustand der abgeschiedenen Seelen unmittelbar nach dem Tode war Streit, namentlich zwischen der katholischen und protestantischen Kirche.

Einige Spiritualisten behaupteten jedoch, daß die Seelen oder Geister auch nach dem Tode einen Leib hätten, wenigstens einen „subtileren Leib, der aus dem gröberen in die Erde verscharrten wie ein Brandwein aus der Weinhefen herausgezogen wird," wie der im vorigen Jahrhundert berühmte Philosoph und Theolog Canz in seinem „Ueberzeugender Beweiß von der Unsterblichkeit" sich ausdrückt. Ja Leibnitz behauptete, daß alle erschaffnen Geister, also auch die lieben Engelein nicht und nie ohne Leib seien. Allein ob mit, ob ohne Leib ist ganz gleichgültig. Die Seele ist, wie aus den angeführten Stellen erhellt, wie aus dem Begriffe eines immateriellen Wesens nothwendig folgt, auch im Leibe außer dem Leibe, in der Verbindung mit dem Körper ohne

Verbindung mit ihm. Alle Versuche der Spiritualisten, den Zusammenhang zwischen Leib und Seele zu erklären oder auch nur einigermaßen verständlich zu machen, sind gescheitert und mußten scheitern, weil der wahre Sinn und Wille des Spiritualismus nicht die Verbindung der Seele mit dem Leibe, wenigstens dem nicht phantastischen, materiellen, wirklichen, sondern die Scheidung derselben vom Leibe ist. Der Spiritualismus ist die für ein anderes, zukünftiges Leben, nicht für dieses gegenwärtige Leben bestimmte und berechnete Seelenlehre. Die Seele wird schon im Leibe ohne Leiblichkeit gedacht, um nach dem Tode ohne Leib existiren zu können. Der Wunsch eines vom Tode des Leibes unabhängigen Lebens ist der Vater eines vom Leibe unterschiedenen Wesens. Unsterblichkeit und Unkörperlichkeit ist eins. „Alles was geistig und frei von der befleckenden Gemeinschaft der Materie (a materiae contagio), ist unsterblich.“ Der historische Beweis davon, daß die logische Trennung der Seele vom Leibe, von der Materie überhaupt nur die physische, wirkliche Trennung derselben vom Leibe im Tode, also die Unsterblichkeit zum Zwecke habe, ist Plato, der Erste, der die Immaterialität der Seele, aber auch der Erste, der die Unsterblichkeit der Seele demonstrirt hat, ist überhaupt der Unsterblichkeitsbeweis von Platons Phädon an bis herab zu Mendelssohns Phädon, als welcher sich stets auf die Unkörperlichkeit oder Immaterialität der Seele gestützt hat. Nur Kant erst hat dieses Band zerrissen, die Unsterblichkeit nur zu einer moralischen Forderung und Folgerung gemacht, weil er seinem Idealismus oder vielmehr Scepticismus gemäß das, was dem Spiritualismus für das wirkliche, objective Wesen der Seele an sich gilt, nur für das subjective, denkende Wesen oder richtiger für einen bloßen gegenstandlosen Gedanken von dem an sich unbekannten Wesen der Seele erklärte, zugleich aber mit der Unzuläng-

lichkeit des Spiritualismus auch die des Materialismus behauptete und zwar aus dem Grunde, weil das Materielle den äußeren Sinnen, die Seele aber nur dem innern Sinn Gegenstand sei. Eine Abfertigung des Materialismus, die sich übrigens eigentlich schon bei Malebranche findet, wenn er im dritten Buche seines Hauptwerkes sagt: „da ich gewiß bin, daß Jeder seine Seele nur durch den Gedanken oder das innere Gefühl von Allem, was in seinem Geiste vorgeht, kennt, so bin ich auch gewiß, daß, wenn einer über die Natur seiner Seele urtheilen will, er nur dieses innere Gefühl, welches ihn stets ihm selbst so wie er ist darstellt, um Rath fragen und nicht gegen sein eigenes Bewußtsein sich einbilden darf, daß er ein unsichtbares Feuer, eine feine Luft oder eine Harmonie sei."

11.

Die Einheit der Seelen- und Gotteslehre.

Wie aus der Seele, wenigstens der Seele des Spiritualismus — aber nur um diese allein handelt es sich, nicht um die sceptische Seele Kant's — nur das Leben nach dem Tode, aber nicht das Leben vor dem Tode, das wirkliche, gegenwärtige Leben, Denken und Empfinden erklärt und abgeleitet werden kann, so kann man überhaupt aus ihr nur auf die Theologie, nicht aber die Anthropologie schließen, nur Götter, nicht aber Menschen heraus- und hervorbringen. Die Psychologie gibt der Theologie ihre Principien, sagt Wolf — derselbe, der zuerst zwischen empirischer und rationaler Psychologie unterschied. Aber die Psychologie überhaupt, auch die sogenannte rationale, ist in der

That nichts anderes als die empirische Theologie, die Theologie erst die rationelle Psychologie; denn die Verbindung der Seele mit dem Leibe, die in der rationellen Psychologie erklärt, in der empirischen als Thatsache angenommen wird, ist im Widerspruch mit der Vernunft, weil im Widerspruch mit dem Wesen oder Begriff der Seele. Die Theologie erst ist die wahre, die widerspruchlose Psychologie, denn die Gottheit ist nichts anderes als eben die von dem Widerspruch ihrer Verbindung mit dem Leibe, mit der Materie befreite Seele, die Seele nichts anderes als eine gebundene, latente, mit fremdartigen Bestandtheilen vermischte und verunreinigte Gottheit.

Die Seele ist, wie die Gottheit, unkörperliches, folglich auch, wie jene, unörtliches, unräumliches Wesen und doch ist sie durch ihre unselige Verbindung mit dem Körper an den Ort desselben gebunden. So heißt es z. B. in de la Forge's Tractat vom menschlichen Geist im zwölften Kapitel: „man kann nicht sagen, daß der Geist aus sich selbst in irgend einem Orte sei, denn da er nicht ausgedehnt ist, so kann er keinen Raum erfüllen. Wenn wir indessen den Geist betrachten als verbunden mit dem Körper, so können wir sagen, daß er mehr in diesem Orte ist, als in einem andern rücksichtlich dieser Verbindung; denn es ist unmöglich, daß der Körper, mit dem er verbunden, keinen Raum erfülle, keine bestimmte Ordnung und Lage unter den übrigen Körpern habe; wenn wir aber sagen, daß der Geist an irgend einem Orte sei und nicht an einem andern, so darf dieß nichts anderes bedeuten, als daß der Geist verbunden sei mit einem bestimmten Körper und nicht mit einem andern; denn außer dem Stande der Verbindung ist es undenkbar, daß eine Substanz, deren ganzes Wesen im Denken besteht, in einem Orte sein könne.“ Inwiefern die Seele verbunden ist mit einem Leibe, ist sie natürlich an einem Orte;

aber wie reimt sich eben das Nirgendwosein — ein von den Cartesianern und Wolf gebrauchter Ausdruck — mit dem Irgendwosein zusammen? Wie kann man zugleich in einem Orte und in keinem Orte sein? Die Seele verliert ja auch in der Verbindung mit der Materie nicht ihre Immaterialität, folglich auch nicht ihre Illocalität, ihr Nirgendwosein. „Die Seele, sagt z. B. Gregor von Nyssa in seiner Schrift von der Seele im zehnten und eilften Kapitel, wird in der Vereinigung mit dem Leibe nicht verändert, sie bleibt ohne Verwirrung und Vermischung mit ihm." Was ist also die göttliche Allgegenwart anders, als die von der Opposition, dem Widerspruche des Körpers befreite Nichtörtlichkeit der Seele? Verwirft der Spiritualismus die Vorstellung von der Unörtlichkeit der Seele, schreibt er derselben Ausdehnung zu, wenn auch nur eingebildete, nicht materielle, wirkliche, nun so schreibt er auch der Gottheit eine solche Ausdehnung zu. Wie die Psychologie, so die Theologie. Die Scholastiker machten die kostbare Entdeckung, daß die Seelen nicht in irgend einem Wo, in aliquo ubi, sondern gleichsam an einem Orte, ut in loco, aber doch nicht wirklich in irgend einem Orte existiren. Natürlich ist nun auch Gott überall, an jedem Orte, aber nur ut in loco. Selbst Wolf noch behauptet und demonstrirt selbst weitläufig in seiner Natürlichen Theologie diesen scholastischen Unsinn.

Was von der Nichtörtlichkeit der Seele, das gilt selbst schon von ihrer Unkörperlichkeit oder Immaterialität. Die Seele mit einem Leibe verbinden heißt in Wahrheit nichts anderes, als ihr die Unkörperlichkeit absprechen. Sage ich: die Seele hat einen Körper, so sage ich in Wahrheit: die Seele ist körperlich, sie hat Ausdehnung und Gestalt. In der That ist es auch so: die menschliche Seele hat menschliche Gestalt, die Ochsenseele Ochsengestalt. Will man also die immaterielle Seele behaupten, so ver-

neine man ihre Verbindung mit dem Leibe oder leugne lieber gleich die Existenz der Leiber. Es ist mit der Seele, wie mit der Gottheit. Man kann wohl von der Welt zu Gott, vom Körper zur Seele kommen, aber man kann nicht aus Gott auf die Welt, nicht aus der Seele auf den Körper herab kommen, wenn man nicht vom Gaul auf den Esel kommen will. Habe ich Gott, so brauche ich keine Welt, denn ich habe an ihm unendlich mehr; habe ich eine immaterielle Seele, so brauche ich keinen Körper. Also weg mit ihm! Verneint öffentlich, laut, was ihr im Geheimen, im Wesen der Seele verneint, in der Unkörperlichkeit derselben schon für ein Unding erklärt habt, und gesteht, daß erst in der Gottheit die immaterielle, unkörperliche Seele widerspruchlose Wahrheit ist.

„Die Seele, sagt derselbe Gregor im zwölften Kapitel der angeführten Schrift, ist unkörperlich, aber Gott ist wahrhaft und unvergleichbar mehr unkörperlich," gleich als gäbe es Grade der Unkörperlichkeit und als wenn die Immaterialität der Seele nur Schein oder Lüge wäre. Dasselbe gilt von der Einfachheit. Die Seele, heißt es, ist einfach, aber doch ist erst „Gott allein, wie Augustin sagt, wahrhaft und im höchsten Grade einfach," denn der Einfachheit der Seele widerstreitet ihre „Vielfachheit," ihre Veränderlichkeit, die Verschiedenheit ihrer Kräfte, die aber selbst wieder nur in der Vielfachheit und Verschiedenheit der körperlichen Organe ihren Grund hat. Dasselbe von der Unsterblichkeit. Die Seele ist unsterblich, ewig, aber nur, wie man sich ausdrückte, a parte post d. h. hinten nach, nachdem man einmal geboren ist, aber nicht a parte ante, von vorn herein oder vordem, was allein Gott ist. Aber beide Unsterblichkeiten, die von vorher oder ohne Anfang und die nachher oder die ohne Ende gehören zusammen; jene ist die Voraussetzung und Ergänzung von dieser;

daher viele an eine Präexistenz, eine der leiblichen Existenz vorhergehende Existenz der Seele glaubten. Aber diese Annahme ist phantastischer Luxus. Die präexistirende Seele ist die Gottheit. Daher heißt es auch von dieser Eigenschaft wieder: „Gott allein Unsterblichkeit hat." Nichts ist daher köstlicher, als wenn man glaubt, man könne den lieben Gott fahren lassen, ohne zugleich die liebe unsterbliche Seele fahren zu lassen; man könne die Gottheit in Natur und Menschheit auflösen, ohne zugleich den Spiritualismus und Psychologismus, der zuletzt doch nichts ist als ein gemüthlicher und phantastischer Materialismus, in den vernünftigen Materialismus aufzulösen. Gott nur entscheidet über das Schicksal der Seele, er nur ist der in voller Klarheit ausgesprochene, dargestellte, verwirklichte Begriff der Seele; er nur ist die aus den dunklen und verworrenen Vorstellungen, welche aus ihrem Zusammenhang mit dem Leibe entspringen, ans Licht hervorgezogene Seele. Die Theologie ist die wahre, die objective, die offenbare, die vollendete Psychologie, denn die sogenannte Psychologie, versteht sich, die spiritualistische ist nur eine Mißgeburt der Theologie, entsprungen aus der unnatürlichen, sodomitischen Vermischung der göttlichen Seele mit dem gottlosen Materialismus des menschlichen Körpers.

Doch wozu an einzelnen Eigenschaften die Einheit der Seelen- und Gotteslehre nachweisen? Es liegt in der Natur der Sache, es ist ausdrückliche Behauptung der Spiritualisten und Theisten, daß zwischen den Eigenschaften des göttlichen und denen des menschlichen Geistes kein anderer Unterschied stattfindet, als daß jene als Eigenschaften des unbegränzten und unendlichen Wesens, unendlicher, diese als Eigenschaften eines beschränkten endlichen Wesens endlicher Art und Natur sind. Aber unendlich ist nur der göttliche Geist, weil er mit keinem Körper, endlich

der menschliche, weil er mit einem Körper, mit der Materie verbunden ist. Geist mit Leib ist und heißt Mensch, Geist ohne Leib ist und heißt Gott.

Wenn man nicht begreift oder begreifen will, daß zwischen dem Geiste oder der Seele des Menschen und der Seele, die Gott heißt, kein anderer Unterschied als der angegebene stattfindet; so hat dieß nur — hier, wo es sich nur um das Wesen, nicht den Willen, nur die Metaphysik oder Psychologie, nicht die Moral handelt — darin seinen Grund, daß unbewußt stets die Sinnlichkeit zwischen die Seele und die Gottheit tritt, daß der Mensch aus der Sinnlichkeit, d. h. aus der Verbindung der Seele mit dem Leibe, welche er als Spiritualist im Begriffe der Seele der Einbildung und dem Gedanken nach aufhebt, nie wirklich herauskommt und herauskommen kann, daß er daher seiner Seele den sinnlichen Menschen unterschiebt, kurz mit dem Spiritualismus vermittelst der Einbildungskraft den Sensualismus verbindet. Daher z. B. der Satz des sonst so spiritualistischen Augustin, daß die Seele Aehnlichkeit mit dem Körper und seinen Organen habe [4]). Daher also die Unvereinbarkeit der Seele und Gottheit, denn diese ist ja nur Eine, aber es gibt unzählig viele einzelne Seelen. Allein die Einheit der Gottheit ist nur die rein und fest erhaltene Einheit der Seele; mit der Einzelheit, Vielheit und Verschiedenheit, kurz mit dem Plural der Seelen sind wir schon dem Spiritualismus der Seele untreu geworden, dem Materialismus und Sensualismus wenn auch wider Wissen und Willen anheim gefallen; denn die vielen, verschiedenen Seelen stammen nur aus der sinnlichen Wahrnehmung der vielen verschiedenen Menschen. Das Leibnitz'sche Princip des unendlichen Unterschieds ist in Wahrheit nur das Princip der Sinnlichkeit, und deßwegen hat man denn auch nicht lächerlicher, sondern

höchst vernünftiger Weise nicht im Bücherstaub, sondern im frischen Garten der Natur, wenn auch an einem höchst unpassenden Orte, seine Bestätigung oder Widerlegung gesucht. „Jeder Menschenkörper, sagt Burdach in seiner Anthropologie, hat Eigenthümlichkeiten im innern Bau, in der Verzweigung der Gefäße, im Ansatz der Muskeln u. s. w., so daß man den allgemeinen Typus nur aus dem häufigern Vorkommen einer bestimmten Form abstrahiren kann. Am bedeutendsten sind die Varietäten an den Windungen des Gehirns, indem diese in Hinsicht auf Zahl, Breite und Richtung bei keinem Menschen denen eines andern völlig gleich sind. Nicht minder verschieden ist das Verhältniß der Organe zu einander in Betreff ihrer Größe und Schwere, so beträgt schon das Gewicht des Gehirns bei einigen Menschen fast ein Pfund mehr als bei andern.“ Dieser evidente und ebenso penetrante Körperunterschied berechtigt uns zu dem Schluß, daß er nur der Grund der Geistesverschiedenheiten überhaupt so gewiß ist, als es gewiß ist, daß insbesondere der Unterschied zwischen einer weiblichen und männlichen Seele nur aus dem Unterschiede zwischen einem weiblichen und männlichen Körper stammt, gewiß ist, daß selbst die unterschiedenen Geistes- oder Gemüthszustände des Weibes nur von den unterschiedenen Zu- und Umständen seines Körpers herkommen. Was ist aber für die immaterielle Seele der Unterschied zwischen Mann und Weib, der Unterschied selbst zwischen menschlichem und thierischem Körper? was sogar am eignen Leibe der Unterschied zwischen Kopf und Steiß? Ist der Körper überhaupt oder das Wesen des Körpers aufgehoben im Wesen des Geistes, verneint von ihm, so ist nothwendig auch aller materielle, körperliche Unterschied, den wir zwischen Mensch und Thier, an uns selbst zwischen Kopf und Steiß mit unsern plumpen Sinnen wahr-

nehmen, aufgehoben, verneint. „Die Seele ist ja nicht nur ganz im ganzen Körper, sondern auch ganz in jedem Theile des Körpers;" also denkt und empfindet sie auch eben so gut im Steißbein, als im Kopfe. Folgerichtig behaupteten daher aus diesem Grunde einige Theologen und Juristen, daß man ein Kind taufen könne, so wie nur irgend ein Theil seines Körpers aus dem Mutterleibe hervorgetreten sei, während dagegen Andere aus in die Augen fallenden, aber eben deßwegen dem Wesen der Seele widersprechenden Gründen — denn „der Körper gehört nicht zum Wesen der Seele" corpus non est de essentia animae — diese Ehre nur dem Kopfe widerfahren ließen.

Daß der Grund der vielen verschiedenen Seelen, der Grund der Verschiedenheit überhaupt, nicht die Seele, sondern der Körper, die Materie ist, dies haben übrigens sehr viele Spiritualisten selbst erkannt und ausgesprochen. So sagt z. B. Malebranche in seiner Erforschung der Wahrheit im ersten Buche: „unendlich mannigfaltig sind die natürlichen Dinge, vorzüglich aber die materiellen;" Thomas Aquino in seiner Summa: „die Materie ist das Princip der Individualisirung (principium individuationis) der Formen" oder Seelen, anderswo: „die Materie ist das Princip der Einzelheit." Da aber gleichwohl die Scholastiker als Theologen an eine zahllose Menge von Engeln, von körperlosen Geistern glaubten, so halfen sie sich als Philosophen damit, daß sie sagten, wie z. B. Albertus in seinem Commentar zu der himmlischen Hierarchie des Dionysius: „die Engel hätten in sich etwas Individualisirendes anstatt der Materie, woher ihre Vielheit komme." Selbst die katholische Kirche hat auf dem Lateranischen Concil unter Leo X. den Ausspruch gethan, daß im Verhältniß zur Vielheit der Körper, denen sie eingegossen wird, auch die Seele vervielfältigt werde. Ebenso haben die Spiritua-

listen selbst den Zusammenhang oder vielmehr die Einheit zwischen der Unendlichkeit und Geistigkeit oder Immaterialität eingesehen und behauptet. „Die Immaterialität des menschlichen Geistes, sagt z. B. Th. Gale in seiner Philosophia generalis, ist der Grund, daß der Umfang seines Fassungsvermögens ein fast unermeßlicher und unendlicher ist. Daher der so oft wiederholte Ausspruch: „„der Verstand wird durch das Verstehen Alles; die Seele ist, wie nach Aristoteles Thomas Aquinas sagt, gewissermaßen Alles, durch den Sinn alles Sinnliche, durch den Verstand alles Verstehliche, oder durch den Geist alles Geistige."" Daher auch der Satz: „„je mehr die Formen immateriell sind, desto mehr haben sie Umfang, Universalität und Unendlichkeit!"" Aber selbst auch die philosophischen Spiritualisten, wenigstens die christlichen, haben diese Einheit der Unendlichkeit und Unkörperlichkeit, folglich auch der Gottheit und Seele nur stückweise erkannt, die Wahrheit daher auch nur bruchstückweise, nur indirect und unbewußt gesagt, so daß man ihre verschiedenen, zusammenhanglosen Aeußerungen erst verbinden und erklären muß, um die Einheit der Theologie und Psychologie als ihren wahren Sinn zu erkennen. Dies gilt auch von Cartesius und Leibnitz.

12.

Die Einheit der Cartesischen und Leibnitzischen Seelen- und Gotteslehre.

Hegel in seiner „Philosophie des Geistes" sagt: „Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibnitz haben sämmtlich Gott als diese Beziehung (nämlich zwischen Leib und Seele) angegeben

und zwar in dem Sinne, daß die Endlichkeit der Seele und die Materie nur ideelle Bestimmungen gegen einander sind und keine Wahrheit haben, so daß Gott bei jenen Philosophen nicht blos, wie oft der Fall, ein anderes Wort für jene Unbegreiflichkeit ist, sondern vielmehr als die allein wahrhafte Identität derselben gefaßt wird." Abgesehen von Spinoza, eine grundfalsche Behauptung, man müßte denn diese Identität darin ausgesprochen finden, daß Cartesius als gläubiger Christ in Uebereinstimmung mit dem Katechismus Gott nicht nur zum Schöpfer der Geister-, sondern auch der Körperwelt macht. Aber es handelt sich ja hier und selbst im Sinne Hegels nur um Cartesius den Philosophen. Dieser aber kennt nur zwei Klassen von Wesen oder Substanzen, die der körperlichen oder ausgedehnten und die der denkenden oder geistigen Substanzen. Und in diese letztere gehört Gott. Dieser steht aber so wenig mit der Materie, der leiblichen Substanz in Verbindung, daß vielmehr in ihm erst das Cogito ergo sum: ich denke mich ohne Leib, also bin ich ohne Leib, Wahrheit und Wirklichkeit ist, in ihm erst das eigentliche Wesen des menschlichen Geistes unumwunden ausgesprochen ist, denn „eigentlich gehört es nicht, wie ausdrücklich Cartesius sagt, zum Wesen des Geistes, daß er mit einem menschlichen Körper vereinigt ist," also auch nicht, daß er mit Empfindungen und Phantasieen, d. h. sinnlichen Bildern verunreinigt ist; denn diese stammen nur aus der Verbindung des Geistes mit dem Körper. Aber eben in Gott oder vielmehr Gott selbst — denn die nicht geistigen Prädicate, wie z. B. die Macht, sind nur aus der Natur geschöpfte — ist nur „denkende Substanz," nur „Wille und Verstand," nicht Empfindung, nicht Phantasie oder Einbildungskraft, also schlechterdings kein Band, keine Identität zwischen Materiellem und Immateriellem. Allerdings ist es Gott, der die Seele mit dem Leibe

verbindet, aber es ist nicht sein mit dieser Verbindung in größtem Widerspruch stehendes Wesen, denn „in Gott ist Nichts, was den äußerlichen, d. h. körperlichen Dingen ähnlich wäre,“ es ist nur, wie die consequenten Cartesianer ausdrücklich behauptet haben, sein zwar mit seinem Wesen identischer, aber grundloser Wille, der das Wunder dieser Verknüpfung bewirkt hat, aber eben so gut nicht hätte bewirken können.

Und diese Verknüpfung nur ist der Grund der Beschränktheit und Endlichkeit des menschlichen Geistes, wie umgekehrt nur die Auflösung dieser Verknüpfung, die Scheidung der Seele vom Leibe die Unendlichkeit des göttlichen Geistes begründet und ausmacht. „Gott, heißt es in den Principien der Philosophie, begreift Alles in sich, was nach unserer klaren Einsicht eine unendliche oder durch keine Unvollkommenheit begränzte Vollkommenheit ist. Denn es gibt gar Vieles, worin wir zwar etwas Vollkommenes erkennen, aber auch etwas Unvollkommenes und Begränztes erblicken, und was daher Gott nicht zukommen kann. So die körperliche Natur, weil sie zugleich mit der örtlichen Ausdehnung die Theilbarkeit enthält; die Theilbarkeit ist aber eine Unvollkommenheit, und es ist daher gewiß, daß Gott kein Körper ist. Eben so ist es in uns eine gewisse Vollkommenheit, daß wir empfinden. Aber weil in jeder Empfindung leiden ist, und leiden heißt: von etwas abhängen, so dürfen wir Gott nicht Empfindung, sondern nur Erkenntniß und Willen beilegen.“ Eben so heißt es in der Abhandlung von der Methode: „ich habe in mir selbst deutlich erkannt, daß die denkende Natur von der körperlichen unterschieden, aber auch bemerkt, daß in jeder Zusammensetzung ein Theil von dem andern und das Ganze von den Theilen abhängt, und daß Das, was irgend wovon abhängt, nicht vollkommen ist. Deswegen habe ich geurtheilt, daß es in Gott keine Vollkommen-

heit sein könne, aus diesen zwei Naturen zusammengesetzt zu sein, er folglich auch nicht aus ihnen zusammengesetzt sei." Was anders also als der Körper ist der Ursprung der Abhängigkeit, Unvollkommenheit und Beschränktheit des menschlichen Geistes?

„Ich habe, sagt Cartesius in dem vierten Selbstgespräch, wo er nach der Ursache des Irrthums sucht, nicht nur eine Idee von Gott oder dem im höchsten Grade vollkommenen Wesen, sondern auch eine Idee vom Nichts oder dem, was gar keine Vollkommenheit hat, und finde mich gleichsam in die Mitte gestellt zwischen Gott und Nichts, oder zwischen dem höchsten Wesen und dem Nicht- oder Unwesen, so daß ich, inwiefern ich vom höchsten Wesen erschaffen bin, keinen Grund der Täuschung und des Irrthums in mir finde, wohl aber, inwiefern ich an dem Nichts oder Unwesen gewissermaßen theilnehme, d. h. inwiefern ich nicht selbst das höchste Wesen bin." Was anders ist denn nun aber dieses Nichts als das Nichts des Geistes, der eben deswegen von Gott und Geist verneinte und vermaledeite Körper? was anders die Quelle des Zweifels, der Täuschung, des Irrthums, als die Verbindung des Geistes mit einem Nicht-geistigen, des Denkens mit einem nicht denkenden Wesen? Ist denn diese Verbindung nicht an und für sich selbst schon ein Widerspruch, eine Unwahrheit, eine Sinnestäuschung? Was anders kann also aus ihr entspringen, als eine fortwährende Vermengung des Wahren mit dem Falschen, des Wesens mit dem Unwesen?

„Alles, was Wesen ins uns ist, heißt es in der Abhandlung von der Methode, kommt nothwendig von Gott her. Hieraus folgt, daß unsere Begriffe oder Ideen, da sie, insofern sie klar und deutlich sind, etwas Wesenhaftes sind, von Gott herkommen, nicht unwahr sein können. Wenn wir daher doch viele Ideen haben, welche etwas Falsches enthalten, so kommt dieses

nur daher, daß dieselben auch etwas Dunkles und Verworrenes enthalten und insofern nicht von dem höchsten Wesen, sondern vom Nichts herkommen, d. h. sie sind dunkel und verworren, weil uns etwas fehlt, oder weil wir nicht durchaus oder ganz und gar vollkommen sind." Aber warum sind wir denn nicht ganz und gar vollkommen? weil wir nicht ganz und gar immateriell sind. Wenn daher Gott die Quelle der Verbindung unseres Geistes mit der Materie ist, so ist Gott auch die erste Quelle unserer Irrthümer und Täuschungen.

Cartesius beruft sich auf die Wahrhaftigkeit Gottes, wenn er von der Vorstellung der körperlichen Dinge auf ihre Existenz schließt. Aber sein Gott ist eben so wenig wahrhaftig, als überhaupt der Gott der christlichen Theologie und Kirche, welcher vielmehr ein Wesen voller Widersprüche, voller Lug und Trug ist, welcher z. B. nach Außen behauptet, Einer zu sein, während er doch nach Innen ein Dreier ist, mit dem Munde läugnet, daß drei Götter sind, während er doch im Herzen drei unterschiedene Personen bekennt. Wahrhaftig ist nur Gott, wenn er nichts sagt und nichts thut, was mit seinem Wesen im Widerspruch steht. Mit seinem Wesen steht aber nur die Scheidung der Seele vom Leibe, nicht ihre Verbindung mit dem Leibe in Uebereinstimmung. Aus Gott, dessen Sein und Wesen eben in der Verneinung des materiellen Seins und Wesens besteht, die Materie ableiten, heißt aus der Verneinung einer Sache ihre Bejahung, aus ihrer Nichtigkeit ihre Existenz folgern. Wahrhaftig ist der Cartesische Gott oder Geist nur da, wo er aus dem Begriffe Gottes dessen Existenz ableitet, also in dem sogenannten ontologischen Beweise vom Dasein Gottes; denn dieser Beweis hängt aufs innigste mit seinem: „Ich denke, also bin ich" zusammen, ja ist nur der gegenständliche oder theologische Ausdruck dieses seines psychologischen

Grundsatzes. Gott, nicht die körperliche Welt, ist der dem Wesen, das sagt: „ich denke, also bin ich, ich bin nur ein denkendes Wesen," gemäße, gleiche Gegenstand. „Die göttlichen Vollkommenheiten, sagt Cartesius, können wir klarer und deutlicher erkennen, als die körperlichen Dinge, weil sie unser Denken mehr ausfüllen, einfacher sind und durch keine Schranken verdunkelt werden." Gleicher Weise „habe ich aber auch eine viel deutlichere Idee vom menschlichen Geiste, inwiefern er nur ein denkendes Wesen, als von irgend einem körperlichen Wesen."

Aber eben so klar und deutlich ist es auch, daß nur der Mensch, nur der Körper, den auch Cartesius nicht von sich losbringt, selbst da, wo er sich ohne Körper denkt, weshalb er selbst auf diesem Standpunkte von seiner Abhängigkeit spricht, die doch nach seinem eigenen Geständniß nur einen körperlichen Grund hat, daß, sage ich, nur der Körper es ist, welcher die Einsicht verdunkelt und erschwert, daß zwischen dem göttlichen und menschlichen Geiste kein Unterschied ist, daß in dem Wesen, dessen Sein mit der Idee, mit dem Gedachtsein zusammenfällt, nur das Wesen, dessen Sein mit dem Denken eins ist, sich vergegenständlicht, daß die Unzertrennlichkeit der Existenz von der Idee der unendlichen denkenden Substanz nur ein Ausdruck von der vollendeten Scheidung der Seele vom Leibe, des Geistes von der Materie ist. Die wahre eben angegebene Bedeutung des ontologischen Beweises, welche nur erkannt wird, wenn man denselben nicht für sich selbst allein, nicht außer dem Zusammenhang mit dem Ich, dem Denkenden betrachtet, hat Schreiber Dieses in seinen frühern Schriften erörtert, besonders in seinen „Bemerkungen über die Leibnitzische Theologie und Theodicee," daher hier nur kurz berührt.

Wenn nun aber trotz alledem die Seele oder der Geist mit

dem Leibe in Zusammenhang gebracht werden soll, was für ein Zusammenhang kann ohne Widerspruch mit dem Wesen des Geistes zwischen beiden stattfinden? Kein anderer als der zwischen dem Bewußtsein, dem Denken und dem Gegenstand des Bewußtseins oder Denkens und zwar irgend einem beliebigen körperlichen Gegenstand stattfindet; denn mein eigner Körper ist nach Cartesius eben so unterschieden von mir, eben so außer mir, als irgend ein anderer fremder Körper — ist höchstens nur eine fixe Idee von mir im Unterschied von andern gleichgültigen und vorübergehenden Ideen oder Vorstellungen körperlicher Dinge.

Cartesius sagt: „die Natur lehrt mich durch die Empfindung des Schmerzes, des Hungers, des Durstes, daß ich nicht so in meinem Leibe gegenwärtig bin, wie der Schiffer in seinem Fahrzeug, sondern aufs engste mit ihm verbunden und gleichsam vermischt, so daß ich mit ihm gewissermaßen nur Eins ausmache, denn außerdem würde ich, der ich nichts als ein denkendes Wesen bin, bei einer Körperverletzung keinen Schmerz empfinden, sondern diese Verletzung mit dem reinen Verstand wahrnehmen, gleichwie der Schiffer mit dem Auge wahrnimmt, wenn etwas in seinem Schiffe zerbricht; und wenn der Körper Speise und Trank bedarf, so würde ich davon nur eine deutliche Einsicht, aber nicht die verworrenen Gefühle von Hunger und Durst haben." Jawohl! mein Einssein mit dem Körper lehrt mich die Natur, aber nicht der mit der Natur im größten Widerspruch stehende Geist des Spiritualismus, selbst auch nicht der Leibnitz'sche; denn auch bei Leibnitz ist das Band zwischen Leib und Seele nur die Vorstellung. Die Unvereinbarkeit beider tritt nur deswegen bei ihm nicht so craß hervor, wie bei Cartesius, weil er zu dunkeln Vorstellungen seine Zuflucht nimmt, und dadurch das Verhältniß von Leib und Seele selbst in Dunkel hüllt. Wo aber die Seele

auf ihrem immateriellen Wesen besteht, da kann auch in der Gottheit keine Rede sein von einer Identität von Geist und Materie. Leibnitz sagt ja ausdrücklich: „Gott allein ist die wahrhaft von der Materie getrennte Substanz." „Die Gottheit ausgenommen, haben alle erschaffenen Geister Leiber." Aber eben diese Verbindung der Geister mit den Leibern ist nur eine scheinbare, nur vorgestellte, nicht wirkliche, „denn es handeln ja die Leiber, als gäbe es keine Seelen, die Seelen, als gäbe es keine Leiber." Es ist daher nur der Schein der Materie, es sind nur dunkle und verworrene Vorstellungen, welche die Seele von der Gottheit unterscheiden. Die Seele ist nur die confuse und obscure Gottheit, die Gottheit nur die klare und deutliche Seele — der enthüllte, ohne verworrene Vorstellungen gedachte und ausgesprochene Sinn und Verstand der menschlichen Seele. „Sie vergessen, sagt Jacobi zu dem zuletzt aus Leibnitz angeführten Satz in seinem Gespräch über Hume, das per Impossibile, welches Leibnitz wohlbedächtig hinzufügte. Er erlaubt sich öfter dergleichen metaphysische Fictionen." Aber der hier ausgesprochene Gedanke Leibnitz's wäre nur dann keine metaphysische Fiction, wenn die Gottheit, wenigstens wie er sie faßte, bei ihm nur die Bedeutung einer metaphysischen Fiction hätte, was aber nicht der Fall ist. Gott ist die Seele ohne Leib, ohne Materie, d. h. ohne verworrene Vorstellungen, denn „diese repräsentiren, wie Leibnitz sagt, den Körper oder das Fleisch und machen unsere Unvollkommenheit aus," also wird uns erst in Gott reiner Wein eingeschenkt, in ihm erst unsere Vollkommenheit, die Vortrefflichkeit (l'excellence) unserer Seele, die nach dem frommen christlichen Philosophen Malebranche in seiner Abhandlung von der Liebe Gottes in diesem Leben, d. h. in der Verbindung der Seele mit dem Leibe uns absichtlich verhüllt ist, damit wir uns nicht zu sehr

mit der Vortrefflichkeit unseres Wesens (de l'excellence de notre être) beschäftigen und darauf stolz werden, geoffenbart und vergegenständlicht.

Eben diesen Malebranche zählt Hegel auch zu den Philosophen, welche Gott als die Identität der Seele und Materie gefaßt hätten. Allerdings finden sich in ihm Aeußerungen, die zu Gunsten dieser Behauptung Hegels sprechen, z. B. im neunten Kapitel des dritten Buchs seiner „Erforschung der Wahrheit" und in seinen „Gesprächen über die Metaphysik." Hier heißt es im dritten Gespräche: „der Geist und der Körper haben keinen wesentlichen Zusammenhang mit einander, aber mit Gott haben sie einen nothwendigen Zusammenhang. Der Geist kann denken ohne den Körper, aber er kann Etwas nur in der göttlichen Vernunft erkennen. Der Körper kann ausgedehnt sein ohne den Geist, aber er kann es nur sein in der Unermeßlichkeit Gottes. Die Beschaffenheiten des Körpers haben nichts gemein mit denen des Geistes, denn der Körper kann nicht denken, der Geist nicht ausgedehnt sein. Aber beide nehmen Theil am göttlichen Wesen. Die Ausdehnung ist eine Wirklichkeit oder Wesenheit (realité) und im Unendlichen finden sich alle Realitäten. Gott ist also ausgedehnt eben so gut, als die Körper, weil Gott alle Wesenheiten oder Vollkommenheiten besitzt, aber er ist nicht ausgedehnt, wie die Körper, denn er hat nicht die Einschränkungen und Unvollkommenheiten seiner Geschöpfe. Gott erkennt eben so gut als die Geister, aber er denkt nicht, wie sie. In ihm ist keine Aufeinanderfolge und Verschiedenheit der Gedanken. Er ist immer Eins und unendlich; er ist kein so oder so bestimmtes Wesen, er ist das Wesen schlechtweg, das Wesen ohne Einschränkung" [5]). Allein dieses scheinbar so liberale, eben sowohl den Leib als den Geist umfassende, allgemeine, uneingeschränkte Wesen erweist sich bei

näherer Betrachtung nur als unbeschränkte Wesen des Geistes, des Spiritualismus; denn Gott enthält den Körper nur auf unkörperliche, die Materie nur auf immaterielle, geistige Weise. Es ist nichts weiter von der Materie in Gott, als ihre Idee; die wirkliche Materie aber ist nach Malebranche das Niedrigste, Verächtlichste, Unvollkommenste, von Gott Entfernteste, was man sich nur immer denken kann. Aber so entfernt sie von Gott, so entfernt ist sie von uns. Gott ist es allein, mit dem unser Geist oder unsere Seele „unmittelbar und direct" verbunden ist; mit dem Leibe ist sie es nur durch den allmächtigen Willen Gottes; aber dieser Wille ist nur der blinde Ausdruck der thatsächlichen Vereinigung von Leib und Seele trotz ihrer wesentlichen Unvereinbarkeit. Ja, die Verbindung der Seele mit dem Leibe, wenigstens dem gegenwärtigen, dem wirklichen, nicht einem eingebildeten der Vergangenheit oder Zukunft, steht so sehr in Widerspruch mit dem Wesen der Gottheit und Seele, daß sie ihre Erklärung nur findet in dem Grunde alles Uebels, in dem Abfall von Gott. „Man sticht mich in die Fingerspitze, und ich leide, ich bin unglücklich; ich bin unfähig zu denken an die wahren Güter; meine Seele kann sich nur abgeben mit meinem verwundeten Finger, sie ist ganz von Schmerz durchdrungen. Welch sonderbares Elend! Ein Geist hängt ab von einem Körper und verliert seinetwegen die Wahrheit aus den Augen! Getheilt sein, was sage ich? mehr beschäftigt sein mit seinem Finger, als mit seinem wahren Gut! Welche Unordnung! Dahinter steckt gewiß ein Geheimniß." Ein Geheimniß, antwortet darauf Malebranche in den angeführten Gesprächen, das aber die Religion der Philosophie geoffenbart hat — der Sündenfall, der die Seele so abhängig vom Leibe, so sinnlich, ja „gleichsam körperlich" gemacht hat, daß sie über den leiblichen Schmerzen und Vergnügungen Gott und sich selbst vergißt, sich

selbst sogar mit ihrem Leibe confundirt, verwechselt. O schreckliche Confusion! Die Seele verwechselt sich mit ihrem erbärmlichen Körper! — die Seele, welche, wenn sie eine klare Idee von sich hätte, (wie Malebranche außer an der schon erwähnten Stelle auch noch anderwärts, z. B. in seinen Christlichen Meditationen versichert), so von ihrer Schönheit, Größe und Vortrefflichkeit entzückt wäre, daß sie an nichts Anderes mehr, als an sich dächte, und so bewiese, daß der Unterschied zwischen Seele und Gottheit nur in unklaren, verworrenen Köpfen Grund und Bestand hat!

13.

Der Spiritualismus der sogenannten Identitätsphilosophie, oder Kritik der Hegel'schen Psychologie.

Wenn aber gleichwohl Hegel in Malebranche, Cartesius und Leibnitz seine Lehre von der Einheit des Geistes und der Materie, der Seele und des Leibes ausgesprochen findet, so muß es mit dieser seiner Einheit eine ganz besondere Bewandtniß haben, so muß sie zugleich auch das Gegentheil der Einheit sein. Sie muß es sein und ist es wirklich, schon in Folge des obersten Grundsatzes seiner Philosophie von der Einheit der Gegensätze überhaupt; denn das Geheimniß dieser Einheit ist der Widerspruch. Eine wahre Einheit von Leib und Seele kann nur dann gefunden werden, wenn man eben so den seelenlosen d. h. todten Leib — denn der Leib im Gegensatz gegen die Seele bedeutet nur den Leichnam — als die leiblose Seele des Spiritualismus aufgibt, an die Stelle der Psychologie und Pneumatologie die Zoologie und Anthropologie setzt. Allein Hegel gibt nur den Leib, aber

nicht die Seele auf. Der Leib ist ihm keine, die Seele alle Wahrheit. Wie die Einheit des Denkens mit dem Sein nur die Einheit des Denkens mit Nichts, denn Sein und Nichts ist ja eins, oder nur mit sich, mit dem Gedanken bedeutet, so ist auch die Einheit der Seele mit dem Leibe bei ihm nur die Einheit der Seele mit sich selbst, als dem personificirten Nichts des Leibes. Seine Psychologie ist der zur Wahrheit gemachte, der ausgeführte Gedanke Leibnitz's, daß die Seele so handle, so Alles aus sich thue, als hätte sie keinen Leib, ist psychologischer oder spiritualistischer Autokratismus und Absolutismus. Das Audiatur et altera pars, wodurch doch allein jeder Streit geschlichtet werden kann — und als die andere Partie oder Partei der Menschenseele galt doch wenigstens noch der Körper dem alten Spiritualismus — findet in der Hegel'schen Psychologie kein Gehör. „In Wahrheit, heißt es in seiner „Philosophie des Geistes," verhält sich das Immaterielle zum Materiellen nicht wie Besonderes zu Besonderem, sondern wie das über die Besonderheit übergreifende wahrhaft Allgemeine sich zu dem Besondern verhält; das Materielle in seiner Besonderung (warum nur in seiner Besonderung? gibt es denn nicht auch eine materielle Einigung, wie im Blutgefäßsystem, noch mehr im Nervensystem, zumal im Hirne?) hat keine Wahrheit, keine Selbstständigkeit gegen das Immaterielle." „Der Geist ist die existirende Wahrheit der Materie, daß die Materie selbst keine Wahrheit hat." Also kürzer: der Geist als die existirende Immaterialität ist die existirende Unwahrheit oder Nichtigkeit der Materie, denn die Grundbestimmung der Materi ist nach Hegel „das Außersichsein," und das Außereinanderseiende „Vieles, Einzelnes," die Seele aber Innerlichkeit, Allgemeinheit, Einheit, also die Aufhebung, die Verneinung „der Aeußerlichkeit, Vereinzelung und Vielheit der Materie." Aber nicht nur die

Materie im Allgemeinen, die nur ein Gegenstand der Metaphysik d. h. der Abstraction, auch die wirkliche, leibliche Materie, die Materie der organischen Chemie, Physiologie und Anatomie hat keine Wahrheit, keine Geltung für die Seele. „So wenig die Mannigfaltigkeit der vielen Vorstellungen ein Außereinander und reale Vielheit in dem Ich begründet, so wenig hat das reale Außereinander der Leiblichkeit eine Wahrheit für die fühlende Seele. Empfindend ist sie unmittelbar bestimmt, also natürlich und leiblich, aber das Außereinander und die sinnliche Mannigfaltigkeit dieses Leiblichen gilt der Seele eben so wenig, als dem Begriffe, für etwas Reales und darum nicht für eine Schranke.“

Die Hegel'sche Psychologie stützt sich daher auf „die Erscheinungen des thierischen Magnetismus, weil in denselben das nach der Meinung des Verstandes durchaus feste Gebundensein des Geistes an Ort und Zeit, so wie an den verständigen Zusammenhang von Ursache und Wirkung seinen Sinn verliert und innerhalb des sinnlichen Daseins selbst die dem Verstande ein unglaubliches Wunder bleibende Erhabenheit des Geistes über das Außereinander und über dessen äußerliche Zusammenhänge zum Vorschein kommt,“ und erblickt eben in diesem „Sichlosmachen“ des thierischen Magnetismus „von den Schranken des Raums und der Zeit und von allen endlichen Zusammenhängen Etwas, was mit der Philosophie Verwandtschaft hat,“ natürlich mit der „speculativen Philosophie, für welche allein der thierische Magnetismus kein unbegreifliches Wunder ist.“ Kein Wunder ist es daher auch, daß die Hegel'sche Seele, für welche alle Schranken des Leibes, alle endliche Zusammenhänge verschwunden sind, auch ohne Zusammenhang mit einem Sehnerven und dem übrigen mit ihm zusammenhängenden empirischen Plunder der Hornhaut, der

wässrigen Feuchtigkeit, des Sehlochs, der Linse, des Glaskörpers, also „unmittelbar, ohne die Hülfe der Augen und ohne die Vermittelung des Lichtes das Sehbare wahrnehmen kann.“ Auffallend ist es nur, daß die Seele ihren mystischen „Gemeinsinn, der selbst die Stelle des Gesichts, des Gehörs oder auch des Geschmacks vertritt, vorzüglich in der Herzgrube“ äußert. „So behandelte ein französischer Arzt in Lyon, zu der Zeit, wo der thierische Magnetismus noch nicht bekannt war, eine kranke Person, welche nur an der Herzgrube hörte und las, und die in einem Buche lesen konnte, welches in einem andern Zimmer Jemand hielt, der mit dem an der Herzgrube der kranken Person stehenden Individuum auf Veranstaltung des Arztes durch eine Kette dazwischen befindlicher Personen in Verbindung gesetzt war.“ Die allgegenwärtige Seele, für welche das körperliche Außereinander- und Unterschiedensein vom Scheitel bis zur Ferse nicht vorhanden ist, könnte ja ihren wohlthätigen Gemeinsinn auch einem Hühnerauge mittheilen oder die Spitze eines Haares zum Schauplatz ihrer Wunderthätigkeit wählen, so gut als der allgegenwärtige Gott der Scholastiker sammt der ganzen Dreieinigkeit, sammt Vater, Sohn und heiligen Geist in jedem noch so kleinen und verächtlichen Punkte, selbst in der Spitze eines Haares wesentlich und persönlich gegenwärtig ist. Wozu, frage ich abermals bei dieser Gelegenheit, eine Welt, wenn ein Gott existirt, ein Wesen, welches Alles in Vollständigkeit und Einheit besitzt, was in der Welt nur in zerrissenen Lumpen existirt, und dieses Allwesen in jedem Atom ganz und gar gegenwärtig ist? Aber wozu auch ein Körper, wie z. B. das Auge, wenn eine Seele existirt, die auch ohne Augen sieht? Wozu dieser künstliche Bau, diese „Specification,“ diese Ausführlichkeit, diese Spitzfindigkeit der Materie, wenn mit dem einen simpeln Worte: Seele Alles gesagt und

gethan ist? Wozu diese Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe für ein nicht ausgedehntes Ding? Diese Gliederung, diese Theilung bis ins Unabsehbare für ein einfaches, untheilbares, gliederloses Wesen? Wozu das Hirn, diese ausgezeichnete, diese nicht nur von allen übrigen Organen, sondern auch in sich selbst so unterschiedene, so verwickelte, so labyrinthische Materie, wenn die Ehre diese Auszeichnung nicht ihm selbst, sondern einem andern, einem immateriellen Wesen gilt?

Doch was kümmert sich um solche Fragen die Seele, welche, unabhängig von Raum und Zeit, als „schauende oder fühlende Seele" selbst räumlich und zeitlich Abwesendes schaut oder zu schauen sich einbildet, und unbedürftig jeder materiellen Bedingung und Vermittelung eine magische, auf deutsch zauberische Macht über den Körper ausübt? Und schrecklich! schon das Kind im Mutterleib unterliegt der Macht der Zauberei, denn es ist „dem unmittelbaren Einwirken der Seele der Mutter völlig geöffnet." Diese Einwirkung, diese „Verleiblichung der innern Affectionen der Mutter offenbart sich in denjenigen Erscheinungen, welche man Muttermale nennt, wovon allerdings manche eine blos organische Ursache haben können, viele aber unzweifelhaft durch die Empfindung der Mutter gesetzt sind, also eine psychische Ursache haben. So wird z. B. berichtet, daß Kinder mit beschädigtem Arm zur Welt gekommen sind, weil die Mutter sich entweder wirklich den Arm gebrochen oder wenigstens denselben so stark gestoßen hatte, daß sie ihn gebrochen zu haben fürchtete oder endlich, weil sie durch den Anblick eines Armbruchs erschreckt worden war." Aber wie ist es möglich, die „ungetrennte Seeleneinheit" zwischen Mutter und Kind plötzlich durch den groben Materialismus eines Armbruchs zu bestätigen? Wie kann die Unwahrheit des „sinnlichen und materiellen Außereinander- und Vermitteltseins" plötz-

lich zu einer chirurgischen Wahrheit werden? Wie da der Zusammenhang der Knochen aufgehoben werden, wo selbst der „Zusammenhang mit der Mutter durch den Nabelstrang, den Mutterkuchen als äußerliche anatomische und physiologische Existenz für das Wesentliche, das psychische Verhältniß gar nicht in Betracht kommt?" Die Seele ist ja selbst das Aufgehobensein des materiellen Außereinanderseins des Körpers, folglich auch der Knochen. Warum theilt denn die Seele der Mutter, die doch „als fühlende" ungetrennt auch wollende und denkende oder glaubende Seele ist, dem Kinde in ihrem Leibe nicht lieber statt der Furcht vor einem Beinbruch die Höllen- oder Gottesfurcht mit? Ist denn bei diesem psychischen Einssein, bei diesem „unmittelbaren Einwirken" der Uebergang von den Vorstellungen und Glaubensartikeln der Mutterseele in die Kindesseele nicht viel leichter und natürlicher, als der Uebergang von der mütterlichen Vorstellung eines Armbruchs zum wirklichen Armbruch des Kindes? Und wenn einmal die anatomischen Abgränzungen des Embryos im Organismus der Mutter, die „besondern Häute," in denen er zur Wahrung seiner Selbstständigkeit eingeschlossen ist, keine Schranken für die menschliche Einbildungskraft sind, warum wollen wir nicht, wie das gläubige Alterthum und Mittelalter, die Kinder schon im Mutterleibe vor Glaubensfreude hüpfen oder Ave Marias singen lassen?

Die absolute Identität oder vielmehr Confusion der Gegensätze und Gegenstände hat übrigens auch in dieser Materie, wie anderwärts, die streitige Sache statt ins wahre Licht, nur in mystisches Dunkel gesetzt, denn es handelt sich hier, wie schon anno 1785 Richerz in seinen Zusätzen und Anmerkungen zu Muratori über die Einbildungskraft lichtvoll gezeigt hat, nur darum, „ob die Einbildungskraft — denn nur diese Kraft ist die

geheimnißvolle Kraft der Magie — der Mutter ihrer Frucht ein Bild desjenigen Dings eindrücken, oder irgend einige Aehnlichkeit mit demjenigen Gegenstande mittheilen könne, wovon sie selbst einen sehr lebhaften Eindruck bekam, welchen sie, die Mutter, z. B. heftig verlangte oder verabscheute, oder worüber sie sich entsetzte, in Furcht oder Zorn gerieth.“ Nach Hegel übt jedoch die Seele nicht nur über einen fremden Körper, sondern auch über ihren eignen Leib eine magische Gewalt aus, und natürlich ist diese Magie als die „vermittelungsloseste“ auch die allerstärkste. Wenn nun aber schon in einem fremden Leibe die Seele solche Wirkungen hervorbringt, wie die Muttermale sind, warum soll die Seele eines närrischen Mannes, der z. B. von der Einbildung gepeinigt wird, er sei schwanger — wie es wirklich Narren mit dieser Einbildung gegeben hat — nicht ihren Leib mittelst der Magie wirklich schwängern, oder die berühmten gläsernen Füße — es spielt indeß auch ein gläserner Podex in der Geschichte der menschlichen Narrheiten eine nahmhafte Rolle — nicht in wirkliches Glas verwandeln können? Was ist der Magie unmöglich? Sie macht ja den Leib zum „unterwürfigen, widerstandslosen Vollstrecker des Willens“ d. h. des Vermögens, die menschlichen Einbildungen zu verwirklichen und zu vergegenständlichen. Was ist aber der Einbildung unmöglich? Sie ist ja die psychologische Allmacht. Ein auffallender Widerspruch, ein wahres Wunder von Inconsequenz ist es daher, daß Hegel, der doch die psychologischen Wunder nicht nur geglaubt, sondern auch demonstrirt, aus der Natur der Seele abgeleitet hat, in seiner Religionsphilosophie uns nicht auch die theologischen Wunder und Wunderwesen, die körperlosen Geister, die Engel und Teufel sammt ihrem Hexenanhang, welche doch nur die Aufklärung um ihren Credit gebracht, als speculative Wahrheiten vordemonstrirt hat. Ist doch

seine Logik selbst nur die logische Schöpfung aus Nichts, die Verneinung des alten Satzes: „aus Nichts wird Nichts.“ Aber die Schöpfung aus Nichts ist die erste Ursache der Wunder, das Urwunder, jedes Wunder eine Schöpfung aus Nichts im Besondern.

Doch genug von den Krankheitserscheinungen der Hegel'schen Psychologie und Hegel'schen Zeit und Wohnstätte, denn diese drei Dinge sind unzertrennlich, zum schlagenden Beweis, daß gerade da, wo der Geist seine Unabhängigkeit von Raum und Zeit im Allgemeinen mit Bewußtsein demonstrirt, er unbewußt seine Abhängigkeit von den allerspeciellsten Oertlichkeiten und Zeitlichkeiten beweist. Lassen wir Hegel die Ehre, die ihm für seine Zeit gebührt, die Zeit transcendenter, romantischer Reaction; aber vergessen wir nicht, daß auch der „absolute Geist“ an Zeit und Ort gebunden ist! Wenden wir uns zu erfreulicheren psychologischen Erscheinungen, um unsern Ausspruch zu rechtfertigen, daß in der Hegel'schen Psychologie von einer Identität des Leibes und der Seele keine Rede sein könne, daß hier die Seele die Rechnung ohne den Wirth, d. h. den Leib mache, daß sie demselben eben so selbstgenügsam und feindlich gegenüber stehe, wie in dem sogenannten dualistischen Spiritualismus, daß seine absolute Identität nur eine absolute Einseitigkeit sei.

Hegel erklärt zwar für „vollkommen leer und hohl die Vorstellung Derer, welche meinen, eigentlich sollte der Mensch keinen organischen Leib haben, weil er durch denselben zur Sorge für die Befriedigung seiner physischen Bedürfnisse genöthigt, somit von seinem rein geistigen Leben abgezogen und zur wahren Freiheit unfähig werde. Die Philosophie hat zu erkennen wie der Geist nur dadurch für sich selber ist, daß er sich das Materielle theils als seine eigne Leiblichkeit, theils als eine Außenwelt überhaupt entgegensetzt und dieß so Unterschiedene zu der durch

den Gegensatz und durch Aufhebung desselben vermittelten Einheit mit sich zurückführt. Zwischen dem Geiste und dessen eigenem Leibe findet natürlicherweise eine noch innigere Verbindung statt, als zwischen der sonstigen Außenwelt und dem Geiste. Eben wegen dieses nothwendigen Zusammenhangs meines Leibes mit meiner Seele ist die von der letztern gegen den ersteren unmittelbar ausgeübte Thätigkeit keine endliche, keine bloß negative. Zunächst habe ich mich daher in dieser unmittelbaren Harmonie meiner Seele und meines Leibes zu behaupten ... darf ihn nicht verächtlich und feindlich behandeln... Verhalte ich mich den Gesetzen meines leiblichen Organismus gemäß, so ist meine Seele in ihrem Körper frei" — ein vollkommen wahrer Satz. Aber es heißt gleich darauf: „Dennoch kann die Seele bei dieser unmittelbaren Einheit mit ihrem Leibe nicht stehen bleiben. Die Form der Unmittelbarkeit jener Harmonie widerspricht dem Begriffe der Seele — ihrer Bestimmung, sich auf sich selber beziehende Idealität zu sein. Um diesen ihrem Begriffe entsprechend zu werden, muß die Seele ihre Identität mit ihrem Leibe zu einer durch den Geist gesetzten oder vermittelten machen, ihren Leib in Besitz nehmen, ihn zum gefügigen und geschickten Werkzeug ihrer Thätigkeit bilden, ihn so umgestalten, daß sie in ihm sich auf sich selber bezieht."

Das Wort: Unmittelbar wird unzählige Male von Hegel gebraucht, und doch fehlt das, was dieses Wort bezeichnet, das Unmittelbare gänzlich seiner Philosophie, weil er nie aus dem logischen Begriffe herauskommt, indem er von vornherein das Unmittelbare zu einer Eigenschaft, in seiner Sprache einem Momente des Allervermittelsten, des abstracten Begriffes macht. So ist es auch hier. Die Seele ist in unmittelbarer Einheit, aber diese unmittelbare Einheit muß aufgehoben, eine durch den Gegen-

satz von Leib und Seele vermittelte, durch den Geist gesetzte, d. h. gemachte werden, ist also an sich schon eine mittelbare, eine nur als unmittelbar gedachte. Aber gibt es denn ums Himmels willen nicht eine ewige, d. h. bis ans Ende des Lebens und Bewußtseins unmittelbare, eine für alle dialektischen Vermittelungskünste unauflösliche, eine nicht nur logisch, sondern physisch unmittelbare, leibhafte Einheit der Seele mit dem Leibe? Auf welche Weise kann daher allein diese unmittelbare Einheit der Seele und des Leibes aufgehoben werden? Nur auf physische, leibliche Weise, nur durch den Selbstmord. Aber hebt nicht die Seele, indem sie den Leib aufhebt, sich selbst auf? bestätigt sie nicht hiedurch — und zwar eben so durch die Ursache der That, denn der Selbstmörder will nicht mehr leben, nicht mehr denken und empfinden, weil er nur noch Widerwärtiges denken und empfinden kann, als durch die That selbst — ihre unmittelbare, unauflösliche Einheit mit dem Leibe? Wie kann überhaupt bei Hegel eine Rede sein von einer unmittelbaren Einheit mit dem Leibe, da ja der Leib keine Wahrheit, keine Realität für die Seele hat, da die Seele nur ein durch die Aufhebung, die Nichtigkeit der Leiblichkeit vermittelter Begriff, oder vielmehr nach Hegel der Begriff selbst ist? Wo ist auch nur eine Spur der Unmittelbarkeit?

„Die Seele muß ihren Leib in Besitz nehmen." Aber steht denn die Seele nur in juristischem Verhältniß zu ihrem Leibe? Setzt das juristische Verhältniß nicht ein physiologisches voraus? Heißt es doch selbst im römischen Recht: Animo et corpore, mit Geist (Wille, Absicht) und Körper wird der Besitz erworben. Wo ist denn nun aber in der Hegel'schen Psychologie das Corpus, womit die immaterielle Seele sich in den Besitz ihres Leibes setzt? Nirgends; warum? Weil, wie im Idealismus und Spiritualismus überhaupt der Leib der Seele, auch des Denkers, nur

Gegenstand ist, wie er Gegenstand, aber nicht, wie er zugleich Grund des Willens und Bewußtseins, und daher gänzlich übersehen wird, daß wir nur mit einem uns nicht gegenständlichen Leiblichen den Leib zu unserm Gegenstand machen, oder nur mit einem Leiblichen hinter unserm Bewußtsein das Leibliche vor unserm Bewußtsein wahrnehmen, daß die für den Willen und das Bewußtsein „vermittelungslose Magie" eine an sich oder der Natur nach höchst vermittelte, ja durch unzählige Nervenfasern vermittelte ist, daß Alles, was wir über unsern Leib vermögen, wir nur im innigsten und geheimsten Einverständniß mit ihm, nur kraft des Leibes über ihn vermögen, nur daß die Leibeskraft, wodurch wir etwas vermögen, eine andere ist, als die Leibeskraft, worüber wir etwas vermögen, daß aber die unmittelbare, also nichts zwischen sich in der Mitte lassende, keiner Unterscheidung oder gar Entgegensetzung zwischen materiellem und immateriellem Wesen Raum gebende Einheit von Seele und Leib, folglich der Punkt, wo die Materie denkt, der Leib Geist ist, umgekehrt der Geist Leib, das Denken Materie ist, gerade der Punkt ist, wo der bewußten Thätigkeit dieser Einheit nichts Leibliches, nichts Materielles als Grund dieser Thätigkeit Gegenstand ist, wo darum der Mensch, welcher das Bewußtsein zum Maaß und Wesen der Wesen macht, das Denken für eine absolut immaterielle, organlose Thätigkeit hält und erklärt. Dieses Punctum saliens ist das Hirn.

„Das Hirn? Ei, was wissen wir denn vom Hirn, was gar vom Zusammenhang des Denkens mit ihm?" Nichts Näheres oder meinetwegen gar Nichts, aber eben weil wir Nichts wissen, füllen wir in Folge oder nach Analogie des bekannten horror vacui die Leere unsers Wissens mit einem erdichteten und erdachten Wesen aus, machen wir das Nichts unseres Wissens von einem materiellen Grunde und Processe zu einem nicht materiellen

Wesen, eine Wirkung also zur Ursache ihrer selbst. Und daß wir noch wenig oder gar Nichts, wenigstens Bestimmtes von dem uns Nächsten wissen, das ist wahrlich kein Wunder. Jahrtausende waren die Menschen nur bedacht auf die Scheidung der Seele vom Leibe, um sich ein Leben nach dem Leben zu assecuriren, Jahrtausende haben sie, ohne sich um die Erkenntniß der Materie zu bekümmern, ja selbst ohne nur die körperliche Selbsterkenntniß, die Anatomie des menschlichen Leibes zu gestatten[6]), nur darauf studirt, den Geist von der Materie zu unterscheiden. Und noch heute ist dieser Unterschied ein religiöses und philosophisches Dogma, dessen Läugnung selbst unsere, freilich theils bewußt, theils unbewußt unter dem Pantoffel der Geistlichkeit, für welche die immaterielle Seele der größte materielle Gewinn ist, stehende Staatsweisheit mit ungnädigen Blicken ansieht. Wenn aber einst die Menschen eben so viel Zeit, Mittel und Geist auf die Erkenntniß der Einheit von Leib und Seele verwendet haben werden, als sie bisher auf den Beweis vom Unterschied derselben verwandt haben, dann werden sie gewiß auch den näheren Zusammenhang des Denkens mit dem Hirn ermitteln. Aber auch dann, wenn für die Erkenntniß, die Wissenschaft dieser Zusammenhang er- und vermittelt ist, wird er doch an sich selbst ewig ein unmittelbarer bleiben, so gut als der Zusammenhang des Hirns vermittelst des Sehnerven mit dem Auge, trotz dieser und anderer erkannten Vermittelungen des Sehens, im Sehen selbst für den größten Physiologen eben so wie für den größten Idioten ein schlechterdings unmittelbarer bleibt, und zwar aus dem Grunde, weil diese unauflösliche und unaufhebbare, durch keine dialektischen Zauberkünste in ihr Gegentheil verwandelbare Unmittelbarkeit das unveräußerliche Eigenthum, das Wesen selbst des Lebens im Unterschied vom Denken und Wissen ist.

Allerdings ist „mein Leib von Natur,“ richtiger von Geburt — oder ist denn nur der Vogel, der noch nicht fliegen kann, von Natur, der Vogel aber, der Meister in der Kunst zu fliegen ist, von sich selbst, nicht von Natur? — nicht geschickt, nicht „gefügiges Werkzeug der Seele;“ er muß erst durch Uebung und Bildung als solches von ihr „gesetzt“ werden. Die Thätigkeit, die Verrichtung eines Organs ist, handwerksmäßig gedacht und gesprochen, der Zweck, d. h. der Sinn, der Geist, die Seele desselben. Die Seele hängt ab vom Organ; ist seine Form und Mischung nicht die gehörige, so ist es auch die Verrichtung, die Thätigkeit. Aber auch das Organ hängt von seiner Verrichtung ab; es erschlafft, es magert ab, stirbt endlich gänzlich ab, wenn es nicht gehörig gebraucht und verbraucht wird; denn Ernährung und Verzehrung, Production und Consumtion sind auch hier unzertrennlich. So ist das Denken die Bewegung, die Motion des Hirns, die es verzehrt, aber zugleich ernährt, indem gesteigerte Hirnthätigkeit auch den Zudrang der ernährenden Flüssigkeit steigert. Uebung macht den Meister. Erst durch das Denken wird das Hirn zum Denkorgan ausgebildet, ans Denken gewöhnt, und durch die Gewohnheit, Dies oder Jenes, so oder so zu denken, auch so oder so modificirt, bleibend bestimmt, gleichwie durch die Gewohnheit, in die Nähe oder Ferne zu sehen, die Gestalt des Sehorgans bleibend bestimmt wird. Allerdings also bildet und bestimmt der Geist den Leib und zwar so sehr, daß der Mensch, der einen geistigen Beruf hat und diesem gemäß seine Lebensweise, sein Schlafen, Essen, Trinken regelt, mittelbar selbst auch seinen Magen und Blutlauf nach seinem Sinne und Berufe bestimmt. Aber vergessen wir nicht über der einen Seite die andere, vergessen wir nicht, daß, wozu der Geist den Leib mit Bewußtsein bestimmt, dazu er selbst schon unbewußt von seinem Leibe bestimmt wird,

daß ich also z. B. als Denker meinen Leib meinem Zwecke gemäß bestimme, weil die construirende Natur im Bunde mit der destructiven Zeit mich zum Denker organisirt hat, ich also ein höchst fataler Denker bin, daß überhaupt wie und als was der Leib gesetzt oder bestimmt, so und als das der Geist gesetzt und bestimmt wird. „Der Mensch hat sich, sagt Hegel, im Gegensatze zu den Thieren" — ein Gegensatz, dessen Wahrheit, wenigstens Allgemeingültigkeit selbst schon von den jungen Katzen und Hunden bestritten wird — „durch seine eigene Thätigkeit zum Herrn seines Leibes erst zu machen." Allein, indem er Herr seines Leibes, wird er auch erst Herr seiner selbst; indem er im eigentlichen Sinne auf seinen eigenen Beinen stehen lernt, wird er auch im uneigentlichen Sinne erst selbstständig. Leibesbildung ist Selbstbildung, Leibesabhärtung Selbstabhärtung, Leibesübung Geistesübung, die nur dadurch eine himmelweit verschiedene wird, je nachdem dieses oder jenes Organ oder ein und dasselbe Organ in dieser oder jener Richtung und Beziehung eingeübt und ausgebildet wird. Erst durch das Denken wird das Hirn zum wirklichen Denkorgan gebildet, aber durch das ausgebildete Denkorgan wird auch erst das Denken selbst gebildetes, geläufiges, gesichertes. Was ist hier ausschließliche Ursache oder ausschließliche Wirkung? Was Wirkung, wird zur Ursache, und umgekehrt.

„Der Leib ist das Werkzeug der Seele," aber auch umgekehrt die Seele das Werkzeug des Leibes. Wo z. B. der Leib zum gefügigen Werkzeug der Tanzkunst gemacht wird, da wird auch zugleich die Seele zum willfährigen Werkzeug des „Tanzteufels" gemacht, so sehr von dem tanzenden Körper in Bewegung und Entzückung, „schwindelnden Un- oder Wahnsinn" versetzt, daß sie nichts weiter fühlt und denkt, als daß der Tanz ein göttliches Vergnügen sei, da wird das Denk- und Empfin-

bungsorgan so sehr von „Muskelsinntäuschungen" eingenommen, daß man nach „einer durchlebten Tanznacht des Morgens noch immer, obgleich man im Bette liegt, stets eine Empfindung hat, als tanze man noch," wie Gruithuisen in seiner Anthropologie bemerkt. Was du deinem Leibe anthust, das thut der Leib dir wieder an kraft des heiligen Naturrechts der Wiedervergeltung. Wo ist aber von diesem Naturrecht eine Spur bei Hegel? Wie kann also bei ihm von einer noch dazu „unmittelbaren Einheit oder Harmonie" der Seele und des Leibes die Rede sein? Und wenn auch die Rede davon ist, was sind Worte, die durch die That widerlegt werden? Ueberall nimmt Hegel nur für die Seele Partei; nirgends, wenigstens nirgends, wo es sich darum handelt, die Wahrheit des Leibes nicht nur in zweideutigen „Zeichen" sondern in deutlichen Worten auszusprechen, läßt er den Leib zu Wort und Recht kommen. Ueberall thut er, als hätte er keinen Leib, ähnlich dem Neuplatoniker Plotin, der sich seines Leibes schämte und zwar mit vollem Rechte und ehrenwerther Consequenz, denn der Leib ist die Schaam und Schande der immateriellen Seele. Was ist für die kraft ihrer Immaterialität alle körperlichen Unterschiede aufhebende Seele für ein Unterschied zwischen den Hoden und Hinterbacken des Hirns und den eigentlichen officiellen Hoden und Hinterbacken des Körpers? Für die immaterielle Seele ist ja das Hirn eine eben so obscöne und schmutzige Materie — squalida cerebri materia — als das körperliche Organ, welches dem Namen nach von der guten Gesellschaft nach neuester „ächtwissenschaftlicher" Methode „todtgeschwiegen" wird, wenn es gleich dem Wesen nach weltgeschichtliche Bedeutung hat, weltbeherrschende Macht ausübt.

So bringt denn Hegel selbst da, wo er auf die Empfindung zu sprechen kommt, über seine Lippen, weil sie sich in Beziehung

auf die immaterielle Seele nicht von den Schaamlippen unterscheiden, nicht das obscöne Wort: Leib, sondern definirt, ja deducirt selbst, absehend vom Leibe, die Empfindung aus ganz abstracten, allgemeinen, nichtsbestimmenden Formeln, während doch selbst vom Standpunkte des Spiritualismus, selbst schon nach Plato nur der Körper es ist, wodurch die Seele zur Empfindung kommt, weshalb eben von dem keusch erhaltenen und consequent ausgeführten Begriff der Seele, der Gottheit, weil der Leib, auch die Empfindung verneint wird, und es daher unumgänglich ist, den Körper mit in die Genesis und Definition der Empfindung aufzunehmen, wenn anders eine solche überhaupt möglich ist, die wenigstens mehr als eine bloße Wortdefinition sein will.

So betrachtet auch Hegel die Gewohnheit als „eine von der Seele gesetzte zweite Natur" oder „Unmittelbarkeit," erklärt sie daher für einen „schweren Punkt in der Organisation des Geistes," ja für eine „der schwersten Bestimmungen in der wissenschaftlichen Betrachtung der Seele und des Geistes." Allerdings ist sie ein schwerer Punkt, aber nur deßwegen, weil bei der Gewohnheit die Schwere des Körpers, ja selbst auch seine Trägheit, aber auch Elasticität ins Gewicht fällt, und wer sie daher zu einer Sache der immateriellen Seele macht, ohne den Faktor, wo nicht gar das Factotum des Leibes zu berücksichtigen, die Rechnung ohne den Wirth macht, eine solche idealistische Rechnung aber viele und leider auch vergebliche Anstrengung kostet. Daß aber die Gewohnheit nicht, oder wenigstens nicht nur eine Sache des Geistes, sondern auch eine Sache des Körpers ist, das beweist z. B. die Erfahrung, daß man sich selbst an Gifte gewöhnen kann, deren tödtliche oder nichttödtliche Wirkungen doch offenbar nicht von unserm guten Willen und Wissen abhängen, jenseits jener Thätigkeiten liegen, als deren

Grund wir uns eine Seele denken, daß wir dagegen uns an ganz unschuldige Dinge nicht gewöhnen können, so sehr wir uns daran gewöhnen wollen, wenn nun einmal diese Dinge unser Körper schlechterdings nicht verträgt, ferner die Erfahrung, daß auch die Thiere, ja selbst auch schon die Pflanzen sich acclimatisiren, sich an eine „zweite andere Natur" gewöhnen, daß bei fleischfressenden Thieren, welche an Pflanzenkost gewöhnt werden, sich sogar der Darmcanal verlängert. Schon die alten Aerzte bemerkten, daß „nicht nur die animalen, sondern auch die von ihnen sogenannten vitalen und natürlichen Kräfte des Körpers Gewohnheiten annehmen."

Hegel kommt nun freilich auch bei der Gewohnheit auf den Leib zu reden, aber nur in dem Sinne, daß „die an sich seiende Idealität (d. i. Aufgehobenheit, Unwirklichkeit) des Materiellen überhaupt und der bestimmten Leiblichkeit als Idealität gesetzt werde, damit die Seele nach der Bestimmtheit ihres Vorstellens und Wollens als Substanz in ihrer Leiblichkeit existire," d. h. der aufgestellte Begriff der immateriellen Seele verwirklicht, als wahr bewiesen werde, also nur im Sinne und Geiste der „vermittelungslosesten Magie." Daher heißt es gleich darauf: „die äußerliche, die räumliche Bestimmung des Individuums, daß es aufrecht steht, ist durch seinen Willen zur Gewohnheit gemacht, eine unmittelbare, bewußtlose Stellung, die immer Sache seines fortdauernden Willens bleibt; der Mensch steht nur, weil und sofern er stehen will und nur solange, als er es bewußtlos will." Aber er steht auch nur, weil er stehen kann und selbst stehen muß, hiemit ein Gesetz seiner Organisation, eine Naturnothwendigkeit vollstreckt. Allerdings hängt die aufrechte Stellung und Bewegung des Körpers von seinem Willen ab, aber nur weil dieser Wille selbst von seinem Organismus ab-

hängt, dieser Wille also ein organisch begründeter, nur eine Erscheinung, ein lebendiger Ausdruck von seinem innigen, aber eben deßwegen geheimen Zusammenhang mit dem Hirn, den Nerven und Muskeln ist. Ein aus dem Zusammenhange des Nerven- und Muskelsystems herausgerissener Wille ist kein Wille, ist nur ein phantastischer Wunsch, denn Wille ist vollziehende Gewalt; aber ich vermag nur, ich kann nur vollziehen, was ich auf Grund und Geheiß meines Hirns, meines Organismus überhaupt will.

Wenn es nur auf den Willen, nicht auf den Organismus ankommt, so darf ich nur fliegen wollen, und ich kann fliegen und zwar ohne Flügel oder künstliche Flugorgane, so darf ich nur in einem Augenblick mich von Europa nach Amerika oder von der Erde in den Mond versetzen wollen, und ich bin auch mit einem einzigen Schneller dort. „Ja, so ist es nicht gemeint; solcher Wille ist Absurdität, Unvernunft.“ Allerdings ist er es, aber gleichwohl zeigt sich der Wille der immateriellen Seele, der nicht vom Organismus abhängige und bedingte Wille in diesen Beispielen nur in seiner unverschämten Blöße, wird hier nur die Unvernunft dieses Willens, welche im Incognito unseres Leibes durch das hier waltende Dunkel geschützt und verhüllt ist, eine augenfällige, und nur deßwegen verläugnet. Was ist denn Raum und Zeit für die immaterielle, an sich selber raum- und zeitlose Seele? Und heißt es denn nicht hier ausdrücklich: „ich kann, was ich will?“ Warum soll ich also nicht in einem Nu mich von hier nach Amerika versetzen wollen und können? Etwa weil Wille, der kann, was er will, nur auf das Moralische sich bezieht? Aber ich will auch nur aus moralischen Gründen mich dorthin versetzen. Es ist Gefahr im Verzug; nur meine augenblickliche Anwesenheit kann den Sieg der Freiheit und Humanität entscheiden.

Warum ist dieser gute Wille ohnmächtiger Wunsch? Weil auch der moralische Wille vom Organismus abhängt, ohne ihn nichts vermag, weil ich auch in der Moral „kann, was ich will," aber wohlgemerkt! nur in der Einbildung, weil der allmächtige Wille im Himmel sowohl als auf Erden nur der unterthänigste Diener der menschlichen Einbildungskraft ist. Fichte — man erlaube diese Abschweifung von dem Nachfolger auf den Vorgänger — ändert den Satz: ich kann, was ich will, dahin ab, daß er sagt in seinem „System der Sittenlehre": „wir können eigentlich alles, was wir nur *wollen können*." Hier wird ganz richtig das Wollen vom Können abhängig gemacht, oder in einem durch das Können eingeschränkten Sinne genommen, so daß das hyperbolische Alles auf ein höchst bescheidenes Nur zurückläuft: ich kann nur, was ich kann, oder ich kann nur wollen, d. h. hier bewirken wollen, was ich den Gesetzen der Physik und den Kräften des Organismus gemäß bewirken kann. Allein diese Beschränkung stammt nicht aus dem Ich, sondern dem Nichtich Fichtes, und ist deßwegen eine widerwillige und widerwärtige, den Grundbestimmungen seines Willens widersprechende. Denn wenn ich als Wollender „jenseits der Naturnothwendigkeit, nicht mehr ein Glied ihrer Kette bin," wenn im Willen nicht nur der Zusammenhang mit der Natur, sondern auch jeder Zusammenhang selbst abgebrochen wird — „eine Reihe von Freiheitsbestimmungen aus Sprüngen besteht," wo „bei jedem Gliede der Zusammenhang abgebrochen wird" — so ist nicht abzusehen, warum diese Sprünge über den Causalzusammenhang der Natur sich nicht in wirklichen Sprüngen von der Erde auf den Mond, oder von Europa nach Amerika äußern und bewähren sollen, wenn wenigstens diese Sprünge im Interesse der moralischen und politischen Fortschrittspartei geschehen, welcher Fichte zu seinem bleibenden Ruhme an-

gehörte. Nichts weniger als ein Widerspruch war es daher auch, daß die Wissenschaftslehre zur Gotteslehre überging. Wie die Gottheit überhaupt nur die von ihren Schranken und Widersprüchen erlöste Seele, nur die consequente Seele ist, so ist auch der göttliche Wille nur der consequente, der unverschämte, der von den unausstehlichen Widersprüchen mit seinem Begriffe, den unnatürlichen Einschränkungen, die er scheinbar freiwillig, in Wahrheit aber nur aus Zwang, aus falscher Schaam und Scheu vor der Natur und Leiblichkeit sich auferlegt hat, befreite menschliche Wille der Wissenschaftslehre und spiritualistischen Psychologie überhaupt.

Doch wieder zurück zur Hegel'schen Gewohnheit und „Verrücktheit", um noch mit einem Beispiel unsere Ausstellung der Hegel'schen Psychologie zu beleuchten und rechtfertigen. Wie die Gewohnheit, so macht Hegel auch selbst die Verrücktheit, welche doch die Abhängigkeit unsers Geistes vom Organismus, leider! nicht die gesunde, einige, glückliche, eben darum als Unabhängigkeit erscheinende Abhängigkeit uns nicht nur zu Bewußtsein, sondern auch zum Gemüthe, zum Gefühle bringt, nur zu einer Sache des Geistes oder vielmehr der Seele. Zwar sagt er, sie ist „eine Krankheit des Psychischen, ungetrennt des Leiblichen und Geistigen," aber dieses Leibliche ist wieder eins oder gleichbedeutend mit dem „Seienden." „Der Wahnsinn enthält wesentlich den Widerspruch eines leiblich, *seiend* gewordenen Gefühls gegen die Totalität der Vermittelungen, welche das concrete Bewußtsein ist. Der Geist als nur *seiend* bestimmt, insofern ein solches Sein *unaufgelöst* in seinem Bewußtsein ist, ist krank." Es ist also dieses Leibliche wieder ein Aufhebbares, in der Seele an sich Aufgehobenes und Auflösliches. Ueberdem bestimmt er ja die Verrücktheit sogar als eine „in der Entwickelung der Seele

nothwendige," wenn gleich deßwegen nicht bei jedem Menschen in ihrem Extrem zum Vorschein kommende „Stufe oder Form," und leitet sie theils aus moralischen oder vielmehr immoralischen „selbstsüchtigen Bestimmungen," theils aus dem theoretischen oder geistigen Grunde ab, daß „ich zunächst ganz abstractes, vollkommen unbestimmtes, allem beliebigen Inhalt, den leersten Vorstellungen, wie z. B. der Vorstellung, daß ich ein Hund bin, offenstehendes Ich bin," schreibt daher auch dem Menschen, weil nur er zu dieser vollkommenen Abstraction des Ich kommt, das „Vorrecht" der Narrheit und des Wahnsinns zu, gleich als wenn nicht auch schon die Thiere das unglückselige Recht hätten, „närrisch," unsinnig, toll, wüthend zu werden. Zwar steckt auch bei Hegel, wie überall, hinter der Seele nur der Leib, denn wenn es heißt bei ihm: „der Geist ist nur als Ding, d. i. als Natürliches und Seiendes, der Verrücktheit, der sich in ihm festhaltenden Endlichkeit fähig," was soll denn dieses anders heißen, als: der Geist ist nur als Leibliches oder wegen und kraft der Leiblichkeit krankheitsfähig? Aber wenn wir anders bei der gränzenlosen Sprach- und Begriffsverwirrung, die in der Hegel'schen Philosophie herrscht — und damit machen wir ihr keinen Vorwurf, denn eben in dieser „Verwirrung der festen Verstandesunterschiede" feiert die speculative Philosophie im Bunde mit dem Somnambulismus ihren höchsten Triumph — dem zwischen Sein und Nichts unbestimmt hin- und herschwankenden Seienden die Solidität des Leiblichen unterlegen dürfen, welche Ungerechtigkeit, welche Einseitigkeit, dem Leibe nur die Geisteskrankheiten aufzubürden und vorzuwerfen, demselben nicht zugleich auch die Gesundheit des Geistes verdanken zu wollen! Doch bleiben wir bei den Worten: „Natürliches und Seiendes" stehen. Seiendes stammt vom Sein, Natürliches von der Natur

sprachlich und sächlich. Also wäre die Natur — die Natur, der allein wir es verdanken, daß wir über den Narrheiten der Menschenwelt, über den Verrücktheiten unserer Philosophen, über den studirten Rechts- und Vernunfttäuschungen unserer Gottes- und Staatsmänner nicht bereits um allen Verstand gekommen sind, nur die Quelle unserer Krankheiten und Narrheiten, nicht auch unserer Gesundheiten und Weisheiten? Das Natürliche wäre das Verrückte? und die Verrücktheit also eigentlich die Natur des Menschen, die „seiende" Menschheit? Wie stimmt aber dieser illegitime, eine offenbar aufrührerische Unzufriedenheit mit den bestehenden Zuständen ausdrückende Gedanke mit der legitimen Vernünftigkeit des Wirklichen überein? Doch um Vergebung! ich habe den großen Unterschied zwischen Sein und Wirklichkeit vergessen; meine nur auf das Evangelium der fünf Sinne, nicht auf den apokryphen Gemeinsinn oder Unsinn des Somnambulismus gestützte Philosophie, die eben deßwegen, wie bekannt, eigentlich so viel wie keine Philosophie ist, weiß in ihrer Geistesarmuth nur von einem einzigen Sein — dem wirklichen, natürlichen Sein, und ist noch überdieß — gräßlich! — mit diesem einzigen und einmaligen Sein vollkommen zufrieden, so daß sie hierin in Uebereinstimmung mit der Bibel freudig ausruft: „Selig sind die geistesarmen," aber naturbegabten Menschen.

Mit dieser Unnatur in der Sache hängt nun auch bei Hegel die unnatürliche, die Ordnung der Natur geradezu umkehrende Methode, die er wie anderwärts, so auch im Stufengange seiner Psychologie — höchstens mit Ausnahme ihres letzten Theils — befolgt, aufs innigste zusammen. So geht Hegel von der Verrücktheit zur Gewohnheit über und sucht selbst „die Nothwendigkeit" dieses „dialektischen Fortganges" nachzuweisen, während doch der Mensch, lange bevor er das „Lob der Narrheit"

singt, ja schon gleich nach der Geburt mit dem zweiten, wiederholten Athemzuge in die Mysterien „der süßen Gewohnheit des Daseins" eingeweiht wird, und es daher viel naturgemäßer und folglich auch vernunftgemäßer, logischer ist, von der Gewohnheit — wie viele verrückte Gewohnheiten hat in der That nicht fast jeder Mensch! — zur Verrücktheit überzugehen, wie dies denn auch längst vor Hegel schon Psychologen gethan haben. Jacob z. B. in seiner Erfahrungsseelenlehre, wo er von der Gewohnheit handelt, sagt, daß „man aus ihr erklären könne, wie nach und nach eine Vorstellung zur fixen Vorstellung werden könne und wie diese immer fester werde, je länger sie dauert," und Hoffbauer in seiner Schrift über den Wahnsinn, daß „eine lang unterhaltene oder oft wiederholte Furcht uns das Uebel hinterher als wirklich geschehen vorstellen könne, ob es gleich nicht zur Wirklichkeit gekommen sei." Und wenn auch diese Erklärung keine erschöpfende ist, so steht doch so viel fest, daß in der Entwickelungsgeschichte der Seele und folglich auch des Leibes die Gewohnheit der Verrücktheit vorausgeht. So setzt Hegel das Geschlechtsverhältniß dem Gegensatz oder Wechsel von Schlafen und Wachen voraus, da doch zum Heile der Menschheit in der Natur gerade das Umgekehrte stattfindet, erst auf den Schlaf der Beischlaf folgt, die noch keusche Seele daher auch erst im Traume, wo sie die im Wachen sich angethanen Schranken fallen läßt, die ersten verstohlenen Blicke in das noch unbekannte Jenseits des andern Geschlechts wirft. So setzt er auch das Wachen wieder als eine besondere Stufe der Empfindung voraus. Was ist denn aber das Wachen für sich selbst im Unterschiede von dem Empfinden gedacht? Die Empfindung ist nicht nur eine „Vergewisserung" des Wachseins; sie ist das Wachsein selbst. Ich wache heißt: ich sehe — denn mit geschlossenen Augen kann ich ja nichts sehen, außer Traumgesichte —

ich höre, empfinde, wenigstens mit energischer Bestimmtheit und Deutlichkeit und eben deßhalb mit Bewußtsein, widrigenfalls würde ja der Unterschied zwischen Wachen und Schlafen oder Träumen wegfallen. Schon Aristoteles, auf den sich doch so gerne Hegel beruft, sagt in seiner Schrift vom Schlafen und Wachen: „Wer wacht, eben der empfindet. Wachen besteht in nichts anderm, als im Empfinden. Wo keine Empfindung, ist weder Schlafen noch Wachen.“ Diese Fort- und Uebergänge der Hegel'schen Methode haben nun allerdings nur logische oder dialektische Bedeutung, aber was ist denn der Gang des Philosophen, welcher mit dem natürlichen Gange des Menschen im Widerspruch steht? Gibt es überhaupt einen Gang ohne äußere Gangwerkzeuge? Wie kommt also der Denker vom Flecke, wenn er seine Bewegungsorgane nicht außer seinem Kopfe, nicht einmal, wie die Kephalopoden, am Kopfe, sondern nur im Kopfe hat? Uebrigens müssen wir noch schließlich der Gerechtigkeit gemäß nicht verschweigen, daß in Hegel's Anmerkungen zu seiner Psychologie, da wo er seinen Geist nicht in die Unnatur seiner Systematik und Dialektik einzwängt, aus der Tiefe gesunder Anschauung und Beobachtung hervorgeholte Perlen sich finden.

14.

„Die Macht der Seele über den Leib.“

„Die Materialisten stützen sich einseitig und geflissentlich nur auf solche Thatsachen, welche zeigen, daß der Geist, wenigstens in seinen Aeußerungen, vom Körper abhängig ist. Aber es gibt eben so viele Thatsachen, welche das Umgekehrte, die

Abhängigkeit des Körpers vom Geiste, die Gewalt des Geistes über sein körperliches Gehäuse beweisen — beweisen, daß bloße Willensentschlüsse, Vorstellungen oder Einbildungen, Gemüthsbewegungen, wie Freude, Hoffnung, Liebe, Furcht, Zorn, Aerger, Schrecken, Kummer über unser körperliches Wohl- und Uebelbefinden, über Gesundheit und Krankheit, Leben und Tod entscheiden können und wirklich entscheiden." Die Thatsachen sind richtig, aber sind es auch die Folgerungen, welche die Spiritualisten daraus ziehen? sind es auch die Voraussetzungen, die sie den Thatsachen selbst schon zu Grunde legen? Setzen sie denn nicht voraus, daß die bloße Seele, die Seele für sich selbst ohne Leib wolle, vorstelle, empfinde? Wie könnten sie denn sonst die Wirkungen der Affecte, der Einbildungskraft, des Willens für Beweise der Macht der Seele über den Leib ansehen, wenn sie nicht zuerst von der Seele den Leib weggedacht hätten? Ist denn aber die Seele, so lange sie Macht über den Körper hat, nicht zum allerwenigsten im Körper oder, wenn man dieses Im als ein zu sehr an räumliche Verhältnisse Erinnerndes verschmäht, verbunden, aufs innigste verbunden mit dem Körper, also eine beleibte Seele? Wie ist es also möglich, diese Verbindung aufzulösen, die Seele zu isoliren, im Untrennbarsten die politische Scheidung zu machen: hie Seele, hie Leib? Wie möglich, als eine bloße Wirkung auf den Leib zu fassen, was nur Wirkung mit dem Leibe und durch den Leib ist? nur von der Seele „gesetzt" werden zu lassen, was schon in der Seele selbst den Leib voraussetzt? Denn wie ist es nur möglich, mit einer immateriellen, einer un- und an sich selbst außerkörperlichen Seele Affecte, wie Liebe, Zorn, Aerger, Furcht, Schrecken zusammen zu reimen? 7) Allerdings ist es ein großer Unterschied, ob ich auf psychische, geistige oder physische, körperliche Weise, ob ich durch die Furcht

vor der Ansteckung oder den ansteckenden Krankheitsstoff selbst erkranke, ob ich durch einen äußern Druck auf das Hirn mein Bewußtsein verliere, oder durch eine niederschlagende Nachricht oder Anschauung in Ohnmacht sinke. Aber die Vorstellung ist ja an und für sich selbst nur unter der Voraussetzung, nur auf Grund eines Hirns möglich, und es steht daher im schönsten Einklang damit, daß eine Gemüthsbewegung als eine Hirnbewegung auch in dem übrigen Körper eine entsprechende Wirkung äußert. Wollüstige Phantasiebilder können dieselben Wirkungen in den ihnen entsprechenden Organen hervorbringen, als wirkliche körperliche Berührungen. Warum? weil diese Bilder die Organe, auf welche sie wirken, selbst schon zu ihrer Voraussetzung haben, weil sie nur da möglich sind, wo ein Zusammenhang zwischen einem Denkorgan und Geschlechtsorgan stattfindet. Wie kommen aber diese Bilder in eine immaterielle Seele, wo dieser Zusammenhang gänzlich abgeschnitten ist?

„Ein kerngesunder Mann starb plötzlich vor Freude, als er eben zur Umarmung eines längstgewünschten Mädchens gelangen sollte.“ Die Umarmung ist ein körperlicher, materieller Act, in dem selbst die Spiritualisten und Idealisten die Wahrheit und Existenz des Körpers außer der Vorstellung anerkennen müssen, so lange wenigstens, als sie uns nicht beweisen, daß sie sich blos in der Vorstellung umarmen, blos durch die Vorstellung Kinder zeugen. Wie kann man daher die freudenvolle Erwartung und Vorstellung dieses Acts zur Sache eines immateriellen Wesens machen? Woher die Gewalt dieser Freude, wenn nicht aus der Gewalt des Verlangens nach körperlicher Vereinigung? Ist aber nicht dieses Verlangen selbst schon etwas Körperliches, selbst schon eine Wirkung der Materie?

„Man weiß, daß ein italienischer Missethäter, der durch die

grausamste Folter nicht zum Geständniß gebracht werden konnte und sie ohne die geringste Verzuckung aushielt, während derselben immer ausrief: jo ti vedo. Er ward frei gesprochen. Als man ihn nach der Bedeutung seines Ausrufs fragte, antwortete er: den Galgen. Die lebhafte Anschauung der schrecklichen Folge seines Geständnisses erstumpfte in ihm allen Schmerz."

Welch ein Beweis von der Macht der Seele, der Vorstellung über den Körper! Aber dürfen wir bei dieser Macht stehen bleiben? Müssen wir nicht vom vorgestellten Galgen zum wirklichen, außer der Vorstellung existirenden Galgen über- und zurückgehen? Ist die Macht der Vorstellung nicht eine Folge, ein Ausdruck von der Macht des materiellen Gegenstandes, ihre Macht also nur eine mittelbar, eine immateriell-materielle? Ich fürchte ja den Galgen nicht, weil ich ein nur vorstellendes Wesen bin — was kümmert der Galgen ein immaterielles Wesen? — sondern deßwegen, weil ich ein leibliches Wesen bin, welches nicht nur gemartert, sondern, was noch weit schrecklicher ist, todtgedrosselt werden kann. Die furchterregende Vorstellung kann daher nicht herausgerissen werden aus dem Zusammenhang mit einem Leibe, der noch auf ganz andere, als vorgestellte Weise, der leiblich mit dem Gegenstande der Vorstellung in Berührung kommen kann. Wenn „der Anblick einer köstlichen Speise bei dem Hungrigen die Absonderung des Speichels so sehr vermehrt, daß ihm der Mund wässert," können wir diese Wirkung nur auf Rechnung des Blickes setzen? Hat sie nicht darin ihren Grund, daß dieser Anblick schon zugleich ein Vorgeschmack, im Unterschiede von dem vollen körperlichen Genuß ein immateriell-materieller Genuß der Speise ist? Stammt also die Wirkung der sichtbaren Speise nicht von der Eßbarkeit derselben? Verhält sich aber das optische Essen zum mündlichen, leiblichen nicht genau so, wie die vorgestellte Sache zur wirklichen?

Der fromme Schubert führt in seiner Geschichte der Seele unter den Beweisen von „der Macht der Seele über den Leib,“ oder vielmehr von „der eigenthümlichen Macht der Seele, den Leib festzuhalten“ selbst eine Geizige an, „welche aus einer tödtlich scheinenden Schlafsucht erwachte, als ihr der Arzt einige neue Thaler in die Hand gelegt.“ Ist aber dieser Beweis von der Macht der Seele nicht vielmehr ein Beweis von der Macht des Geldes und daher nur gültig, wenn man unter dem „Geld die Seele des Menschen“ versteht? Sollte sich das eigenthümliche Wesen der Seele, wenn einmal von einem solchen die Rede ist, nicht vielmehr darin äußern, daß sie, statt den Leib festzuhalten, ihn beliebig fahren zu lassen vermöchte? Ist die angebliche Macht, womit die Seele den Leib festhält, nicht in Wahrheit nur eine Erscheinung von der Macht, womit der Leib die Seele festhält, selbst noch in den letzten Zügen an das Irdische, das Materielle fesselt? Allerdings hat das Geld nur Macht und Existenz für eine Seele, welche Bewußtsein vom Werthe des Geldes, berechnenden Verstand, Phantasie, wenn auch nur vom Glanze des Goldes und Silbers bezauberte, vor Allem aber Willen — den Willen zu erwerben, zu besitzen, den römischen Animus habendi hat.

„Ich will, also habe ich,“ sagt der Jurist von „Erlangung des Eigenthums ohne Berührung und körperliche Bewahrung;“ aber dieser Wille, der das Haben zur Folge hat, setzt das körperliche Habhaftwerden voraus, wenn dieses gleich der Zeit nach später ist, hat nur Wirkung und Geltung, weil das haben Wollen schon a priori'sches, geistiges, beabsichtigtes Haben ist. Mein Wille erstreckt sich nicht über den Bereich meiner geistigen und körperlichen Fassungskraft hinaus. Was ich ohne irgend eine, seis nun gleichzeitige oder nachfolgende körperliche Wirkung will, das bleibt nach wie vor res nullius, Sache Niemandes, weil

solcher wirkungsloser oder körperloser Wille gleich Null ist, so viel als ein Wille von Niemand; denn es ist nun einmal nur das Corpus — „das Corpus will ich ins Himmelreich mithaben," aber auch ins Himmelreich der „Geistesphilosophie" — es ist, wiederhole ich, nur das Corpus, was den Jemand vom Niemand unterscheidet. Daher findet man auch nur den wahren Sinn des Corpus juris, wenn man die Worte umkehrt, statt den Rechtskörper im bildlichen Sinne das jus Corporis, das Recht des Körpers im eigentlichen Sinne geltend macht trotz des juristischen Unterschieds zwischen körperlichen und unkörperlichen Dingen, denn obgleich das Recht selbst als Vorstellung, als Begriff etwas Unkörperliches, so ist doch der Gegenstand, der Inhalt desselben ein selbst peinlich körperlicher. So ist denn auch die Vorstellung eines neuen Thalers, welche im Kopfe des Geizhalses einen solch mächtigen Eindruck auf sein Hirn macht, daß sie ihn aus seiner Schlafsucht erweckt, eine res incorporea, etwas Unkörperliches, gleichwohl stammt aber die Macht dieser Vorstellung nur von dem Corpus ab, das der Geizhals in seinen Händen hat. Nimm dem Geizhals sein Geld aus der Hand oder der Kiste und er schreit, wie bei Molière, Zetermordio nicht über den Dieb, sondern über den Mörder. „Ich bin verloren, ich bin ermordet. Man hat mir die Gurgel abgeschnitten, man hat mir mein Geld gestohlen." So sehr hängt er an seinem Gelde, daß die Aufhebung dieses Zusammenhangs die Aufhebung des Zusammenhangs zwischen Leib und Seele ist. Wo findest du aber überhaupt während des Lebens des Menschen auch nur einen einzigen Punkt, wo du diesen Zusammenhang oder vielmehr die Ununterscheidbarkeit von Leib und Seele aufheben, eine isolirte Wirkung der Seele, eine Wirkung ohne Gemeinschaft, ohne Voraussetzung des Körpers nachweisen könntest?

„Im angestrengten, tiefen Denken sieht und hört man nicht,

wenn gleich Licht- und Schallwellen die körperlichen Organe berühren, ja man vergißt selbst Körperschmerzen.“ Aber man vergißt auch körperliche Schmerzen über Affecten und man hört auch nicht, wenn man in eine sinnliche Anschauung verloren ist, und sieht hinwiederum nicht, wenn man in Tönen schwelgt oder auch nur gespannt auf Etwas horcht. Daher schließen wir auch selbst absichtlich unsere Augen, um ungestörter zu hören. Im Hören, versteht sich im interessanten, ist oder will wenigstens der Mensch ganz und allein Ohr sein, im Sehen ganz und allein Auge, im Denken ganz und allein Kopf, wenn er nämlich ein ganzer, vollkommener Denker oder Rechner ist, denn nur ein Repper wird über seinen Kopfrechnungen die Schmerzen des Podagras vergessen können. Freilich ist ein Unterschied zwischen dem ganz Auge oder Ohr und dem ganz Kopf Sein des Menschen; denn ich kann denken ohne zu sehen, ja selbst sehen zu können, aber ich kann nicht sehen, ohne an das, was ich sehe, zu denken, ohne es mit Aufmerksamkeit zu fixiren und zwar aus dem einfachen, selbst sinnlich wahrnehmbaren Grunde, weil die Sinneswerkzeuge nur Organe des Kopfes, ihre Nerven Ausläufer des Hirns sind, nur das Hirn oder der Verstand es ist, welcher sieht und hört, und daher, wenn dieser schon anderweitig oder in sich selbst beschäftigt ist, trotz des offenen Auges oder Ohres nichts gesehen und gehört wird. Aber trotzdem ist doch auch das in das Auge oder Ohr versenkte Hirn nicht fähig, zugleich in abstracto zu denken, d. h. mit abgezogenen, seis auch nur von eben diesen Sinnen abgezogenen Bildern und Gedanken sich zu beschäftigen; es ist in diesem Falle, wenn auch nur augenblicklich, nichts im Kopfe, außer was im Auge oder Ohr ist; die Verrichtung des Sehens oder Hörens hat alle andern Hirnverrichtungen unterdrückt. Als ich einst beim Anblick des Sternenhimmels plötzlich eines pracht-

vollen Meteors ansichtig wurde, wollte ich die in der Nebenstube Befindlichen zum Mitgenuß herbeirufen, aber ich konnte nicht rufen; ich war sprachlos. Was aber vom Sehen und Hören, das gilt auch von den übrigen Sinnen und Affecten. So empfindet der Mensch im Affecte des Zorns nicht die Schmerzen einer Verwundung, so wenig als der Krieger in der Hitze des Kampfes, aber wieder nur aus dem einfachen Grunde, weil der Spruch: man kann nicht zwei Herren zugleich dienen eben so in der Physiologie, als Moral Geltung hat. So wenig ich an zwei Orten zugleich sein kann, so wenig kann ich zugleich auf dem Tummelplatze der Leidenschaft oder im Schauspielhaus des Auges und im Studierzimmer des Hirns anwesend und thätig sein. Wo ich bin und was ich bin, da und das muß ich ganz, ungetheilt, mit Leib und Kopf oder Seele sein. Selbst zur Leibesöffnung gehört ein diesem Act entsprechender, also offener Kopf, wie freilich umgekehrt zum offenen Kopf ein offener Leib; selbst die niedrigste Leibesverrichtung geht nur viribus unitis von statten, erfordert Geistesgegenwart. Kein Wunder daher, „wenn während wichtiger Geistesbeschäftigungen das stärkste Purgirmittel seine Wirkung versagt.“

Aber der Wille, um auf den schließlich noch einmal zurückzukommen, der ist doch unläugbar eine rein immaterielle Macht? „Die Wirkungen des freien Willens sind nicht nur von den Organwirkungen unabhängig, sondern sogar denselben entgegengesetzt. Denn eine gewisse Veränderung in den Organen bringt eine angenehme Empfindung und diese einen Trieb hervor. Der freie Wille aber widersetzt sich diesem Triebe.“ Aber er widersetzt sich diesem Triebe, diesem Organe nur durch einen andern Trieb und ein anderes Organ. „O die Esel, muß ich hier mit einem schon früher angeführten Arzte aus dem Zeitalter der Reformation ausrufen,

welche vom freien Willen handeln, ohne die Kräfte des Menschen zu unterscheiden, ohne die Funktionen der verschiedenen Leibesglieder zu beachten, wodurch sie allein unterschieden werden können!"

„Man kann selbst durch festen, kraftvollen Vorsatz nicht nur Krankheitsgefühle unterdrücken, sondern zuweilen auch Krankheiten aus dem Wege räumen." Aber der kraftvolle Vorsatz, nicht zu erkranken oder zu genesen, ist selbst ein Zeichen von Gesundheit, von einer noch unverletzt erhaltenen Körperkraft, die durch den Willensact nur aus ihrem latenten Zustande entbunden wird. Wer einem Triebe, d. h. diesem oder jenem Gelüste, einem Schmerz oder Uebel keinen körperlichen Widerstand mehr entgegensetzen kann, der hat auch nur noch fromme Seufzer in petto, aber keinen thatkräftigen Willen mehr zur Hand. Ein Wille, der keinen gesunden Nerven, keinen gesunden Blutstropfen, kurz keinen materiellen Fonds mehr im Hintergrunde hat, und doch aus Nichts eine materielle Heilung oder Wirkung überhaupt hervorbringen soll — ist selbst ein Unding. Ueberwinde auch nur Empfindungen, wenn du krank bist. Tischbein erzählt von einem Freunde, der an Podagra und Chiragra furchtbare Schmerzen litt. „Wenn er auch nur eine Fliege gegen sein Bett summen hörte, jammerte er schon, als wenn ihm die Gebeine zerschmettert würden." Welch ein schreckliches Loos, wenn die geringste Gehörerschütterung wirkt wie eine grobmaterielle Knochenzerschmetterung! Wie glücklich wäre der Mensch, wenn sein Wille keine seinem Organismus immanente, sondern transcendente, d. h. übernatürliche und überkörperliche, an keine Materie, folglich auch keine Materia medica gebundene Kraft wäre! Dann brauchte er ja nur zu wollen gesund zu sein — und er wäre gesund.

15.

Kritik des Idealismus.

Der moderne philosophische Spiritualismus, welcher sich Idealismus nennt, macht dem Materialismus den ihn in seiner Meinung vernichtenden Vorwurf, daß er Dogmatismus sei, d. h. daß er von der sinnlichen Welt als einer ausgemachten, objectiven Wahrheit ausgehe, dieselbe als eine an sich, d. h. ohne uns bestehende Welt voraussetze, während doch die Welt nur ein Product des Geistes sei. „Du setzest, sagt der classische Idealist Fichte, die Dinge als wirklich, als außer dir vorhanden, nur weil du siehst, hörst, fühlst. Aber Sehen, Fühlen, Hören sind nur Empfindungen, nur Affectionen von dir, nur Bestimmungen deines Bewußtseins, denn du siehst nur, fühlst nur, wenn du deines Sehens und Fühlens und deiner selbst bewußt bist. Du empfindest also nicht die Gegenstände, sondern nur die Empfindungen. In aller Wahrnehmung nimmst du immer deinen eigenen Zustand wahr." Wie kommt denn nun aber nach dem Idealismus der Mensch dazu, daß er seine Empfindungen auf ein außer ihm Befindliches überträgt? Dadurch, daß er vermöge des ihm eingeborenen, in seinem Geiste oder Wesen liegenden Gesetzes der Causalität oder des Satzes des Grundes seine Empfindungen als Folge oder Wirkung auffaßt, folglich sich eine Ursache oder einen Grund derselben denkt, vermöge der gleichfalls ihm eingeborenen, in seinem, nicht aber geistigen, sondern sinnlichen Wesen liegenden Anschauungsform von Raum und Zeit diesen Grund außer sich setzt, außer sich anschaut oder vorstellt. Dieses als Grund seiner Empfindung Gedachte oder Erschlossene, in Raum und Zeit Versetzte, als außer ihm Befindliches Vorgestellte oder Ange-

schaute ist die gegenständliche Welt. Der Materialismus hat daher nach dem Idealismus zu seinem Ausgangspunkte einen ganz verkehrten Standpunkt, indem er das Abgeleitete, das Zweite zum Ersten macht, vom Object statt vom Subject, vom Gegenstande statt vom Ich, welches doch das einzig Gewisse, ausgeht.

Ich stimme dem Idealismus darin bei, daß man vom Subject, vom Ich ausgehen müsse, da ja ganz offenbar das Wesen der Welt, die und wie sie für mich ist, nur von meinem eigenen Wesen, meiner eigenen Fassungskraft und Beschaffenheit überhaupt abhängt, die Welt also, wie sie mir Gegenstand, unbeschadet ihrer Selbständigkeit, nur mein vergegenständlichtes Selbst ist; aber ich behaupte, daß das Ich, wovon der Idealist ausgeht, das Ich, welches die Existenz der sinnlichen Dinge aufhebt, selbst keine Existenz hat, nur ein gedachtes, nicht das wirkliche Ich ist. Das wirkliche Ich ist nur das Ich, dem ein Du gegenübersteht, und das selbst einem andern Ich gegenüber Du, Object ist; aber für das idealistische Ich existirt, wie kein Object überhaupt, so auch kein Du. „Ich bin nicht die Seele, sondern der Mensch,“ sagt schon ein griechischer Philosoph in den Fragmenten der verlorenen Bücher Plutarchs. „Ich denke,“ aber ich, dieser Mensch, nicht „das Ich oder die Ichheit, die Intelligenz überhaupt.“ Ich bin wesentlich Individuum. „Ich ist allgemein, ist Jeder,“ aber Jeder ist Individuum. Wenn ich unter dem „Ich denke“ nicht mich, dieses Individuum, verstehen soll, so fällt das Denken ganz außer die Sphäre der Gewißheit, womit ich mir überhaupt Etwas, was ich thue oder leide, zuschreibe, so bleibt mir nur ein unbestimmtes Das oder Nichts übrig, das denkt. Ich ist nur eine sprachliche Ellipse, die blos der Kürze halber ausläßt, was sich von selbst versteht, nämlich Ich: dieses Individuum, das hier

denkt, hier in diesem Leibe, insbesondere diesem Kopfe außerhalb dem deinigen denkt. Es heißt nicht nur: „hier ist Rhodus, hier tanze," es heißt auch: hier ist Athen, hier denke. Ich bin nicht nur ein außer dem Andern seiendes Wesen, ich denke auch nur als ein außer dem Andern denkendes Wesen. Der Raum ist, wie die Zeit, eine „Anschauungsform," aber nur, weil er meine Seins- und Wesensform, weil ich ein an sich selbst räumliches und zeitliches Wesen bin und nur als ein solches empfinde, anschaue, denke. Was weiß ein an sich unräumliches und unzeitliches Wesen oder Ding von Zeit und Raum? Ich setze nur ein Object, ein Du außer mich, weil an und für sich mein Ich, mein Denken ein Du, ein Object überhaupt voraussetzt. Ich bin und denke, ja empfinde nur als „Subject — Object," aber nicht in dem identischen, oder, um Kant'sche Ausdrücke zu gebrauchen, analytischen Sinne Fichtes, in welchem Ich, der Denkende, und der Gegenstand, der Gedachte, Derselbe bin, sondern in dem Sinne, in welchem der Mann, das Weib ein synthetischer Begriff ist; denn ich kann mich nicht als Mann oder Weib fühlen und denken, ohne über mich hinauszugehen, ohne mit dem Gefühle oder Begriffe meiner selbst zugleich den Begriff von einem andern, unterschiedenen, aber gleichwohl mir entsprechenden Wesen zu verknüpfen. Wenn ich daher zuerst von der Gegenständlichkeit abstrahire und dann frage: wie komme ich denn zur Annahme eines Gegenstandes außer mir? so ist das gerade so viel, als wenn Ich als Mann zuerst vom Weibe abstrahire, es hinwegphilosophire, und dann frage, wie komme ich denn zur Annahme eines andern Geschlechts, eines weiblichen Wesens außer mir? Gewiß eine sonderbare Frage, denn ich bin ja nur Mann, weil ein Weib ist, bin nicht nur „a posteriori," bin „a priori," vom ersten und letzten Grund meines Daseins aus, bin wesentlich ein mich auf

ein anderes Wesen außer mir beziehendes Wesen, bin Nichts ohne diese Beziehung. Und ich denke nur vermittelst meines Verstandes als Grund meiner Geschlechtsempfindung ein Wesen andern Geschlechts außer mir, weil an und für sich schon von Natur aus, unbewußt, vor dem Verstande mein Wesen als Grund seines Daseins ein anderes Wesen voraussetzt. Mein verständiges Außermichsetzen ist nur eine Folge dieser physikalischen Voraussetzung; das Sein geht dem Denken vorher; im Denken bringe ich mir nur zu Bewußtsein, was ich ohne Denken schon bin: kein grundloses, sondern ein auf Anderes gegründetes Wesen.

Aber was hat denn ums Himmels Willen der profane Geschlechtsunterschied mit dem heiligen Geiste, mit dem absoluten Ich zu schaffen? Mit diesem freilich nichts, denn in dem absoluten, d. h. abstracten Ich abstrahire ich von allen Unterschieden, folglich auch vom Geschlechtsunterschiede, wohl aber mit dem wirklichen, dem existirenden Ich. Das wirkliche Ich ist nur weibliches oder männliches Ich, kein geschlechtsloses Das, denn der Geschlechtsunterschied ist nicht nur auf die Geschlechtstheile beschränkt — nur in diesem Falle wäre ich berechtigt, von ihm zu abstrahiren — er ist ein Mark und Bein durchdringender, allgegenwärtiger, unendlicher, nicht da anfangender, dort endender Unterschied. Ich denke, ich empfinde nur als Mann oder Weib, und ich bin daher vollkommen berechtigt, die Frage: ist die Welt nur eine Vorstellung und Empfindung von mir oder auch eine Existenz außer mir? mit der Frage: ist das Weib oder der Mann nur eine Empfindung von mir oder ein Wesen außer mir? auf gleichen Fuß zu stellen.

Aber ums Himmels willen, wird abermals der Idealist entsetzt ausrufen, wie kann man das keusche, reine Object der Speculation mit einem Gegenstand der Begierde, der Lust, der Liebe

zusammenstellen? Warum denn nicht? Ist denn nicht auch das Licht ein Gegenstand der Begierde und Lust für das Auge, das Tastbare nicht auch ein Gegenstand der Lust und Begierde für das Tastvermögen? Machen wir denn die Hand nur zur „reizenden Gefährtin süßer Schmeicheleien" gegen das andere Geschlecht? Streicheln wir nicht auch Thiere, Hunde, Katzen, Pferde und selbst leblose Dinge außer uns mit Vergnügen? Will das Kind nicht haben, was es sieht? Ist ihm der Gegenstand des idealistischen Auges nicht also zugleich ein Gegenstand der realistischen oder materialistischen Habsucht?

Das eben ist der Grundmangel des Idealismus, daß er die Frage von der Objectivität oder Subjectivität, von der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Welt nur vom theoretischen Standpunkte aus sich stellt und löst, während doch die Welt ursprünglich, zuerst, nur weil sie ein Object des Wollens, des sein und haben Wollens ist, Object des Verstandes ist. Wie richtig steht dagegen in dieser Beziehung der religiöse Mensch, welcher die Wirklichkeit und Gegenständlichkeit der Welt nicht vom Verstande, sondern vom Willen, von der Liebe Gottes ableitet! In der That, nicht der Verstand, nur die Liebe ist es, welche Wesen außer sich setzt, und zwar nicht nur der Vorstellung nach, sondern wirklich, wahrhaft, leibhaftig, wie die Geschlechtsliebe sinnfällig beweist. „Schaffe mir Kinder, wo nicht, so sterbe ich." Kinder existiren nun allerdings zunächst nur „inner- oder unterhalb der Haut" der Mutter, aber der wesentliche Sinn und Trieb, das eigentliche Ziel und Object dieser verzwickten Existenz ist das directe Gegentheil der Schoppenhauerischen Philosophie — ist die Existenz außer der Haut. Aber nicht weniger energisch und deutlich, als die Sprache der Geschlechtsliebe, ist die Sprache der Selbstliebe. „Schaffe mir Licht, wo nicht, so sterbe ich," sagt die Selbstliebe

des Sehnerven, schaffe mir Wasser, schaffe mir Nahrung, wo nicht, so sterbe ich, sagt die durstige und hungrige Selbstliebe.

Warum streckt denn die Katze ihre Krallen, statt nach der Maus, nicht lieber nach ihren eigenen Augen aus, wenn die Maus, die sie sieht, nur in ihren Augen existirt, nur eine Affection ihres Sehnerven ist? Weil sie nicht den Idealisten zu Liebe, sich selbst aber zum Leide verhungern will, weil sie ohne die Existenz der Maus, des Objects die Leerheit und Nichtigkeit der eigenen Existenz fühlt, weil sie eben deßwegen außer den subjectiven, den empfindenden Organen nichtempfindende, objective Organe, Bewegungsnerven, Knochen und Muskeln hat, um die unerträgliche Hohlheit der gegenstand- und inhaltslosen Ichheit überwinden, der Wahrheit der Objectivität inne und habhaft werden zu können.

„Tödtet denn aber nicht die Katze die Maus? Verhält sich nicht der Wille überhaupt nur negativ, vernichtend gegen das Object? Haben nicht die Idealisten gerade dieses Verhalten zum Ausgangspunkte ihres Beweises von der Nichtigkeit des Objects genommen?" Wohl tödtet die Katze die Maus; aber sie tödtet nur einige, nicht alle Mäuse, weil sie mit der Aufhebung aller für sie genießbaren thierischen Objecte sich selbst aufhöbe, weil sie, um selbst leben zu können, Anderes muß leben lassen. Doch abgesehen davon, daß der Muthwille des Subjects an der massenhaften Ausbreitung des Objects die Schranke seiner Zerstörungswuth findet — ist die Macht der Begierde, mit der ich den Gegenstand mir aneigne und verzehre, nicht zugleich ein Ausdruck von der Macht desselben über mich, meiner Abhängigkeit von ihm, nicht ein Ausdruck davon, daß er für mich ein unentbehrlicher und wesentlicher ist, daß ich nur durch ihn lebe und bestehe, daß ich also zu ihm als einem Object meiner Selbstliebe nicht nur in

einem negativen, sondern auch positiven, nicht nur herrischen, sondern auch unterthänigen, mich zu Dank verpflichtenden Verhältniß stehe. Wir können nicht essen, was wir verabscheuen, aus demselben Grunde, aus welchem wir uns mit einem abscheulichen Wesen nicht begatten können, weil auch das Essen eine Begattung, eine fleischliche Vermischung ist, weil nicht nur der Gegenstand des Geschlechtstriebes, sondern auch der des Selbsterhaltungstriebes, wenn auch nur mittelbar, Fleisch von unserm Fleisch und Gebein von unserm Gebein ist; daher auch nur die Wesen sich geschlechtlich vereinigen, die im Geschmack der Speise einig sind, nicht de gustibus mit einander streiten, sondern friedlich von derselben Fauna oder derselben Flora sich nähren. Wir können nicht genießen, wenigstens nicht verdauen, was schlechterdings unserer Natur widerspricht, kein Gift zu uns nehmen, ohne von ihm vergiftet, vernichtet zu werden, zum deutlichen Beweise, daß das Subject das Wesen des Objects zur Schranke seines Willens hat, daß Alles was wir über das Object vermögen, eben so sehr im Vermögen des Objects, als in unserm eigenen liegt, daß wir nur verdauen kraft der „Negativität" unseres Magens oder Willens, was positiv, kraft seiner eigenen Naturbeschaffenheit verdaulich ist, nur also essen, was eßbar, nur sehen, was sichtbar, nur tasten, was tastbar, daß folglich das schlechthin sogenannte Object eben so gut Object — Subject, als das schlechthin sogenannte Subject wesentlich und unabsonderlich Subject — Object, d. h. das Ich Du — Ich, der Mensch Welt- oder Naturmensch, gleichwie die Katze wesentlich Mauskatze, die Raupe, die von der Wolfsmilchsstaude lebt, Wolfsmilchsraupe, die Laus, die von den Blättern der Pflanzen lebt, Blattlaus ist und heißt. Die Frage, wie der Mensch oder das Ich, welches schon in seinem Begriffe oder Wesen das Dasein

einer Welt oder eines Dus außer sich in sich schließt, zur Vorstellung oder Annahme eines solchen Außersich kommt, ist daher die Frage der Mauskatze, wie sie zur Annahme einer Maus, die Frage der Blattlaus, wie sie zur Annahme eines Blattes außer ihr komme.

Allerdings weiß und behauptet auch der Idealismus — wie sollte er sich einer so sinnfälligen Wahrheit verschließen können? — daß ohne Object kein Subject, ohne Du kein Ich ist; aber dieser Standpunkt, wo es ein Ich und Du gibt, ist ihm nur der empirische, nicht der transcendentale, d. h. wahre, nicht der erste und ursprüngliche, sondern ein untergeordneter, abgeleiteter, ein für das Ich an sich aufgehobener, ein nur für das Leben, aber nicht für die Speculation giltiger Standpunkt. Allein eine Speculation, die mit dem Leben in Widerspruch steht, die den Standpunkt des Todes, der vom Leibe geschiedenen Seele zum Standpunkt der Wahrheit macht, ist selbst eine todte und falsche Speculation — eine Philosophie, welche der Mensch schon mit dem ersten Lebenshauche und Schrei außer Mutterleib zum Tode verurtheilt; denn mit demselben Schrei, womit er sein Dasein verkündigt, kündigt auch zugleich der Mensch, wenn auch unbewußt, das Dasein einer von ihm unterschiedenen Welt an. Wie kann denn ein Wesen überhaupt seine Empfindung äußern, wenn kein Aeußeres, wie sie vergegenständlichen, zur Empfindung eines andern Wesens machen, wenn nichts Anderes, nichts Gegenständliches existirt? Wenn die Empfindung ein in sich verschlossenes, carthäuserisches, gnostisches, buddhistisch nihilistisches Wesen wäre, so wäre es allerdings unmöglich, ja unsinnig, von ihr aus zu einem Object, einem Etwas außer ihr einen Uebergang finden zu wollen; aber die Empfindung ist das gerade Gegentheil der ascetischen Philosophie: außer sich vor Wonne oder Schmerz,

leut- und redselig, lebenslustig, genußsüchtig, d. h. objectsüchtig, denn ohne Object kein Genuß.

„Die Empfindung jeder Art, sagt Schoppenhauer, ein übrigens selbst von der „Epidemie" des Materialismus angesteckter Idealist, bleibt auf das Gebiet innerhalb der Haut beschränkt, kann also selbst nie etwas enthalten, das jenseits dieser Haut, also außer uns läge." Das Object ist aber für uns nicht nur Gegenstand der Empfindung, es ist auch die Grundlage, die Bedingung, die Voraussetzung der Empfindung; wir haben innerhalb der Haut eine objective Welt, und nur diese ist der Grund, daß wir eine ihr entsprechende außer unsre Haut hinaussetzen. Wir empfinden „innerhalb der Haut" — aber innerhalb einer Haut, welche porös ist und zwar der Art, daß auf der gesammten Oberfläche eines erwachsenen Mannes nicht weniger als ungefähr sieben Millionen Poren, d. h. Oeffnungen, Ausgänge ins Jenseits der Haut sich befinden. Sage: sieben Millionen Poren in der Haut, durch welche wir athmen, und dazu noch unterhalb der Haut in einem besondern, nur zum Athmen bestimmten Organ, der Lunge, nicht weniger als sechshundert Millionen lufterfüllte Zellen! Was ist aber das Athmen? nichts als eine fleischliche Vermischung unseres Blutes mit der äußern Atmosphäre, eine Begattung insbesondere mit dem Sauerstoff der Luft. Die Lunge ist aber kein Empfindungsorgan, die Luft, die wir durch Haut und Lunge einathmen, keine Affection unserer Nerven, keine Empfindung oder Vorstellung von uns; wir nehmen die wirkliche Luft in uns auf, so wie sie ist, auf materielle, objective, chemische Weise; wir athmen, ehe wir sehen, hören, tasten, riechen, schmecken; wir athmen, weil wir ohne Luft nicht leben, nicht empfinden können. Ohne Athmen ist kein Sauerstoff, wenigstens für uns und in uns, ohne Sauerstoff kein Feuer, keine

Wärme, ohne Wärme keine Empfindung, keine Begeisterung. Die Glut der Empfindung, der Begeisterung — wir empfinden ja nur im Zustande nervöser Aufregung — ist keine poetische Phrase, sondern sinnfällige, selbst mit dem Thermometer nachweisbare Wahrheit. Fast alle Sprachen und Denker des Alterthums identificiren sogar geradezu Seele, Geist, Lebensprincip mit Luft, Aether (feinster, oberster Luft), Wärme, Feuer.

Luft ist das erste Empfindungs- und Lebensbedürfniß; wir leben von der Luft, aber nicht allein, sondern noch unzähligen andern Dingen und Stoffen; wir athmen nicht nur, wir essen und trinken auch. Was wir trinken, was wir essen, das müssen wir auch sehen, hören, fühlen, riechen, schmecken, aber wir bleiben nicht bei diesem nur sentimentalen Verhältnisse stehen; wir zerkauen und zermalmen es mit unsern unästhetischen Zähnen, nicht um es nur zu schmecken — der Geschmack, wie die andern Sinnesempfindungen, ist hier nur Mittel — sondern um es uns förmlich einzuverleiben, in Fleisch und Blut zu verwandeln, sein Wesen zu unserm Wesen zu machen. Mit Wesen derselben Gattung, aber andern Geschlechts zeugen wir uns gleiche Wesen außer uns, mit Wesen anderer Gattung, mit denen wir uns nur vermittelst unserer Eßorgane vermischen, zeugen wir uns selbst. Der Zeugungsproceß sowohl in letzterem, als ersterem Sinne ist aber die wahre, wirkliche, sinnlich begründete, nicht transcendente, nicht phantastische Identität von Subject und Object. Was ist der Hunger, was der Durst anders als das Leibnitzische, aber von Leibnitz nur gedachte, nicht in seiner Wahrheit und Wirklichkeit erkannte und nachgewiesene Vinculum substantiale, wesentliche Band zwischen den Durst und Hunger empfindenden oder leidenden Wesen und andern dieser Empfindung entsprechenden, dieses Leiden heilenden Wesen? Wie abgeschmackt, der Empfindung das

Evangelium, die Verkündung eines objectiven Heilandes abzusprechen — zu behaupten, daß sie nichts Gegenständliches beweise, nichts Gegenständliches enthalte! Ist denn die Empfindung des Hungers, des Durstes eine leere, gegenstandlose? Ist der Durst etwas anderes, als empfundener Wassermangel? „Ich empfinde nur mich selbst," sagt der Idealist. Ja wohl empfinde ich mich, auch wenn ich Durst empfinde, aber als ein ohne Wasser höchst mangelhaftes, unglückliches, elendes Ich, also als ein wasserbedürftiges, die Nothwendigkeit des Wassers, wenn auch nur für mich, empfindendes und beweisendes Wesen. Meine Empfindung ist subjectiv, aber ihr Grund ein objectiver. Ich empfinde Durst, weil das Wasser außer mir ein wesentlicher Bestandtheil in und von mir — Grund selbst oder Bedingung meiner Existenz und Empfindung selber ist — ich sage Grund oder Bedingung, weil das Wasser nicht der einzige, der zureichende, sondern nur einer unter vielen andern, Bedingung, wenigstens Lebensbedingung, aber nichts anderes als solch ein Grund ist. Ohne Wasser also keine Empfindung, am wenigsten eine Empfindung von Wasserbedürfniß — denn wenn kein Wasser überhaupt ist, ist auch kein Durst — am allerwenigsten Empfindung des Wohlseins. Wohlsein ist aber nichts anderes als Identität, Einigkeit von Subject und Object, darum sind Hunger und Durst peinliche Empfindungen, Empfindungen des Unwohlseins, weil hier diese Einheit unterbrochen ist, weil ich ohne Speise und Trank nur ein halber, kein ganzer Mensch bin. Warum aber nur ein halber Mensch? Weil das, was ich esse, was ich trinke, selbst mein Alter Ego, mein anderes Geschlecht, meines Wesens ist, wie ich umgekehrt seines Wesens bin. So ist das trinkbare Wasser, das Wasser als möglicher Bestandtheil des Blutes menschliches Wasser, menschliches Wesen, wie und weil der Mensch

selbst ein wenigstens theilweises Wassergeschöpf, wässerigen Blutes und Wesens ist. Essen und Trinken ist die alltägliche, deßwegen nicht bewunderte, ja mißachtete Incarnation, Menschwerdung der Natur, aber sie wird nur Mensch in Folge der Identität von Subject und Object, die sich uns im Gefühle des Wohlseins offenbart. Warum würzt der Mensch seine Speisen mit Salz? weil sie ihm ohne Salz nicht wohlschmecken und wohl bekommen. Warum aber nicht? in letzter Instanz geurtheilt, weil das Salz auch ein nothwendiger, zum Wohlsein, d. h. zum wahren, gesunden, normalen Sein unentbehrlicher Bestandtheil unseres Blutes ist. Was hat also den Menschen bestimmt, Salz zu sich zu nehmen, was ist das Band, das Vinculum substantiale zwischen dem uns nothwendigen Salz und dem wirklichen Salze außer uns, das Verbindende also zwischen Subject und Object? Die Empfindung des Unwohlseins ohne Salz — die Empfindung, sage ich, nicht der Instinkt; denn mit diesem Wort bezeichnen wir nur das unbekannte und verkannte Wesen der Empfindung.

Also ums Essen und Trinken handelt es sich auch bei der Frage von der Idealität oder Realität der Welt? ruft entrüstet der Idealist aus. Welche Gemeinheit! Welcher Verstoß gegen die gute Sitte, auf dem Katheder der Philosophie eben so, wie auf der Kanzel der Theologie über den Materialismus in wissenschaftlichem Sinne aus allen Leibeskräften zu schimpfen, dafür aber an table d'hôte von ganzem Herzen und von ganzer Seele dem Materialismus im gemeinsten Sinne zu huldigen! Es handelt sich hier nur von der Sinnenempfindung, vom Fühlen, Hören, Sehen, und daß diese Empfindungen, wie ihre Gegenstände, wie der Schall, das Licht nur subjectiv, nur Nerven- oder Hirnaffectionen sind, das behaupten und beweisen nicht nur die philosophischen, sondern auch die modernen physiologischen Idealisten. „Es

ist ganz gleichgültig, sagt z. B. Joh. Müller in seiner Schrift: „Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes," von welcher Art die Reize auf den Sinn wirken; ihre Wirkung ist immer in den Energieen des Sinnes. Druck, Erschütterung, Friction, Kälte und Wärme, der galvanische und elektrische Gegensatz, chemische Reagentien, die Pulse des eigenen Körpers, die Entzündung der Netzhaut, die Sympathieen endlich des Auges mit andern Theilen des Körpers, kurz alle nur denkbaren Reize, welche in was immer für einer Form auf die Sehsinnsubstanz zu wirken vermögen, wirken auf diese nur so, daß sie ihre Dynamis, die Empfindung des Dunkeln, welche sie auch ohne Reiz hat, zu ihren Energieen, zur Empfindung des Lichten und des Farbigen treiben." „Dasjenige, was, wenn es nach den Gesetzen seiner Bewegung durch durchsichtige Medien auf der Netzhaut Unterschiede der Affection in den Energieen des Sehsinns setzt, Licht genannt wird, ist also nicht der erste und vornehmste Impuls zur Erzeugung der Empfindung des Lichtes und der Farbe, sondern unter vielen andern, welche das Gemeinsame haben, daß sie in dem Auge ein von ihnen selbst Unterschiedenes, dem Sinn selbst Angehöriges, Lichtempfindung wecken, der gewöhnlichste!" Wirklich nur der gewöhnlichste, nicht der erste, normale, maßgebende, über alle andern Lichterscheinungen entscheidende? Wie verträgt sich dieser Gedanke mit gesunden Sinnen? Der Sehsinn ist nur für das Licht empfänglich, für das Licht von der Natur prädestinirt; das Licht ist sein Eins und Alles; für ihn existirt nur Licht, darum ist alles Andere für ihn auch nur Licht, oder er nimmt jeden Eindruck auf sich, welcher Art er auch sei, als Lichterscheinung auf; aber eben deßwegen hat die phantastische oder überhaupt subjective Lichtempfindung nicht gleiche Bedeutung mit der objectiven, jene ist eine dieser untergeordnete, von ihr abzuleitende. Wie kann ich eine ohne äußeres Licht entstan-

bene Sehsinnaffection als feurigen Kreis, als Funken oder Flammen wahrnehmen und bestimmen, wenn ich nicht schon unter dem Beistand des göttlichen Lichtes in natura Feuer, Funken und Flammen gesehen habe? [8]) Wie also die subjectiven Lichterscheinungen, die ich selbst ohne Auge habe, mit denen auf gleiche Linie stellen, die ich nur durch das Auge, das ausdrückliche, das offenbare, das objective Lichtorgan habe? Licht ohne Auge oder was eins ist, ohne äußeres Licht ist ein Licht, das nicht leuchtet und erleuchtet, das nur ich, aber kein Anderer wahrnimmt, mit dem ich selbst nichts sehe und wahrnehme. Also ist dieses subjective, dieses nichtsnutzige, dieses äffische Licht himmelweit verschieden von dem wahren, dem allgemeinen Lichte, worin nicht nur Ich, sondern zugleich auch der Andere sieht, worin ich nicht nur sehe, sondern auch gesehen werde, nicht nur Subject, sondern auch Object des Sehens bin.

Nicht Ich, nein! Ich und Du, Subject und Object, unterschieden und doch unzertrennlich verbunden, ist das wahre Princip des Denkens und Lebens, der Philosophie und Physiologie. Der Unterschied zwischen Ich und Du ist der Unterschied zwischen phantastischem und wirklichem Licht. Nervenlicht ohne Sonnenlicht ist so viel als ein Ich ohne Du, ein Weib ohne Mann oder umgekehrt. Die subjective Lichtempfindung der objectiven gleichsetzen, heißt die Pollution mit der Zeugung identificiren. Ich empfinde Geschlechtsreize auch ohne das andere Geschlecht auf Einwirkung der verschiedensten Ursachen, aber gleichwohl beziehen doch alle diese Reize auch ohne Anwesenheit und Berührung des andern Geschlechts sich nur auf dasselbe; so lange wenigstens der Mensch gesund, nicht lasterhaften oder krankhaften Neigungen verfallen ist, wird er jeden Geschlechtsreiz nur unter der Form, unter der Vorstellung des andern Geschlechts empfinden. Keine Empfindung

ist subjectiver, als die geschlechtliche, und doch verkündet keine lebhafter und energischer die Nothwendigkeit und das Dasein des ihr entsprechenden Gegenstandes, denn jeder einseitige geschlechtliche Reiz ist ja eigentlich nur ein das andere Geschlecht vertretender, nur ein kryptogamischer Reiz. Warum soll es nicht dieselbe oder doch eine ähnliche Bewandtniß mit den einseitigen Lichtempfindungen haben? Wenn der geschlechtlich Erregte auch andere, neutrale, geschlechtslose Reize, selbst einen bloßen Händedruck als Geschlechtsreiz empfindet, warum soll nicht auch der lichtbedürftige, lichtbegierige Sehnerv oder überhaupt Sehsinn einen mechanischen Druck oder sonstigen Eindruck als Licht empfinden, d. h. jedem abnormen Eingriff gegenüber seine normale Naturbestimmung, seine Lichtbestimmung zu augenfälliger Erscheinung bringen? Desperater Durst macht selbst den eigenen Urin zu einem Getränke. Wer sollte aber deßwegen dieses selbstfabricirte, von unsern Nieren ausgeschiedene Wasser mit dem Quellwasser der Natur außer uns auf gleichen Fuß stellen — schließen, daß das Wasser nur der gewöhnlichste, nicht der normale, naturgemäße Gegenstand unseres Durstes, d. h. unseres Wasserbedürfnisses ist.

Doch auch zugegeben, daß das Licht nur eine „Energie," ein Product oder Fabricat des Sehsinns sei, so ist doch sogleich die Einschränkung nothwendig, daß dies eben nur von dem Lichte gilt, welches und wie es Gegenstand des Sehsinns für sich allein ist, denn das Licht existirt für uns auch noch auf andere Weise, es ist außer dem Auge auch Object des Gefühls — blendendes Licht z. B. schmerzt — Object der Empfindung unseres Wohlseins, unseres Gesundheits-, unseres Glückseligkeitstriebes. Nur im Lichte hauchen die Pflanzen unsere Lebensluft, den Sauerstoff aus; Licht beschleunigt den Blutlauf, befördert den Stoffwechsel; Mangel an Licht, „dunkle Wohnungen machen bleichsüchtig und

gedunsen" (Moleschott: Licht und Leben). Ohne Licht kein Leben, kein Sein, geschweige gesundes und glückliches Sein, wenigstens für uns. Darum steht auch das Sehorgan selbst in Verbindung mit Gefühlsnerven und Bewegungsorganen, womit wir nach Bedarf und Befund unseres Willens, d. h. unseres Glückseligkeitstriebes das Auge öffnen und schließen können, um in ersterem Falle das Licht in unsere Haut hinein, im andern Falle aber außer unsere Haut, wenigstens unsere Netzhaut hinaus zu setzen und so zu beweisen, daß das Licht, wenn es auch für den Sehsinn nur in ihm selbst existirt, so daß er als Judex in propria causa dreist behaupten darf: la lumière c'est moi, doch für andere unparteiische Organe und Sinne auch eine Existenz außer dem Sehsinne hat. Hat man doch selbst aus chemischen Wirkungen erschlossen, daß es unsichtbare Lichtstrahlen gibt, Lichtstrahlen, die nicht mehr als solche empfunden werden, weil sie jenseits der Gränzen der rothen und violetten liegen [9]).

Anmerkungen und Belegstellen.

1) Gewisse Indianer essen die Läuse. Auf die Frage, warum er sie äße, antwortete ein Indianer: „weil sie ihn bissen und es seinem Rachegefühl wohlthäte, sie wieder zu beißen.“ P. Kane, Wanderungen unter den Indianern Nordamerikas. 1862. S. 86.

2) „Durch ihren eigenen Muthwillen, heißt es ausdrücklich in dem bekannten Theatrum Diabolorum von 1569, haben sich die Teufel“ — die Urheber vom Sündenfall des Menschen — „von dem höchsten und einigen Gut abgewandt“ u. s. w. Und dieser teuflische Muthwille ist die Grundlage der rechtgläubigen Theologie.

3) Die moralische Heilkraft des Ortswechsels hat übrigens schon der heilige Isidor, ein spanischer Bischof im siebenten Jahrhundert, erkannt und angepriesen. Er sagt in seinen Gedanken vom höchsten Gute (l. 2. c. 10. §. 7): „Der Ortswechsel hat für die Bekehrten bisweilen die Wirksamkeit eines Seelenheilmittels, denn insgemein ändert sich mit der Ortsveränderung auch die Stimmung des Geistes“ u. s. w.

4) Wie sehr der Spiritualist gerade da die Wahrheit der Sinne bejaht, wo er sie verneint oder zu verneinen glaubt, wie er in die un- und übersinnliche Seele stets den sinnlichen Menschen einschmuggelt, das zeigt sich unter Anderm auch in dem Verhältniß, in welchem er die Seele zum Leibe denkt. Er denkt sich nämlich den Leib als ein Werkzeug, als ein Instrument, die Seele als einen Künstler; er denkt sich also die Seele unter und in demselben Verhältniß zu ihrem Leibe, in welchem der Mensch vermittelst seines Leibes, seiner Sinne und Hände zu den Dingen außer ihm steht, und findet es daher natürlich eben so ungereimt, als unbegreiflich, wie man Leib und Seele identificiren könne. „Der Orgelspieler hängt von seinem Instrument ab, er kann nicht darauf spielen, wenn es nicht die gehörige Beschaffenheit hat, soll aber deßwegen der Orgelspieler und die Orgel für ein Ding gelten?“ ruft trium-

phirend Antilucretius aus, ohne zu bedenken, daß er mit diesem ungereimten Gleichniß nur beweist, daß der Spiritualismus ein phantastischer und verrückter Materialismus ist.

5) Dasselbe, wahrscheinlich selbst aus Malebranche geschöpft, sagt Fenelon in seinem Traité de l'existence de Dieu ed. par M. Danton. Paris 1860. (II P. ch. 5): „da das unendliche Wesen nicht auf irgend eine Art des Wesens eingeschränkt sein kann, so folgt, daß Gott nicht mehr Geist als Körper, nicht mehr Körper als Geist, daß er eigentlich zu reden weder das Eine oder das Andere ist." Und vorher: „Er hat das ganze Wesen des Körpers, ohne auf den Körper beschränkt zu sein, das ganze Wesen des Geistes, ohne auf den Geist beschränkt zu sein. Er ist so ganz Wesen, daß er das ganze Wesen jedes seiner Geschöpfe hat, aber mit Weglassung der Gränze, die es einschränkt" — eine Stelle, die in den frühern Ausgaben geschwächt und entstellt wurde, um den frommen Mann nicht in den Verdacht des Pantheismus fallen zu lassen. Aber er corrigirt sich ja selbst gleich darauf, wenn er sagt: „Warum sagt denn die heilige Schrift, daß Gott ein Geist ist? Um den plumpen Menschen begreiflich zu machen, daß Gott unkörperlich und kein durch die materielle Natur beschränktes Wesen, daß er ferner verständig (intelligent) ist, wie die Geister, und daß er in sich alles Positive, d. h. alle Vollkommenheit des Gedankens, ohne dessen Schranken hat." Aber alle diese Schranken laufen zuletzt nur auf die Sinnlichkeit oder Materie, nur auf den Körper hinaus: der Mensch ist ein endlicher, d. h. durch den Körper beschränkter Geist, Gott aber der unendliche, d. h. von den Schranken des Körpers befreite Geist. So wird z. B. von Gott die Succession der Gedanken verneint. Warum ist denn aber das menschliche Denken ein successives? weil es ein materieller Vorgang ist, weil jeder Gedanke nothwendig mit irgend einer Bewegung oder Veränderung der Bestandtheile des Denkorgans, des Hirns verbunden ist, keine Bewegung, keine Veränderung aber ohne Zeit stattfindet. Was man jetzt als die größte Erniedrigung des menschlichen Geistes mit Schimpfworten bezeichnet — das Bestreben nämlich, das Denken als eine materielle Thätigkeit zu begreifen, das wird man einst bei größeren Fortschritten auf diesem dunkeln Gebiete als den höchsten Triumph des menschlichen Geistes feiern — so gewiß feiern, als man jetzt die ehemals auch das „sittliche und religiöse Gefühl" entrüstende Herabsetzung der Gestirne aus himmlischen, überirdischen Wesen zu irdischen Körpern als einen solchen feiert.

6) „Bis in den Anfang des vierzehnten Jahrhunderts widerstand der Aberglaube von der Unverletzlichkeit der Leichen und die Kirche dem Studium der Naturgeschichte des Menschen und des innern Baues seines Körpers. Umsonst hatte der über die Vorurtheile seiner Zeit erhabene Kaiser Friedrich II. seinen Aerzten zu Neapel und Salerno zu ihrer Bildung häufige Leichen-

öffnungen empfohlen. Die Kirche widersetzte sich jedem Versuch der Art und noch Bonifacius VIII. untersagte (c. 1300) unter Androhung harter Strafen die Verfertigung der Skelette." (Eichhorn, Geschichte der Literatur II. B. S. 435). „Vor Vesalius bestand die Anatomie noch so wenig, daß Karl V. (bei dem Vesalius Leibarzt war) den Theologen zu Salamanca die Gewissensfrage vorlegte, ob es nicht auf jeden Fall gottlos sei, einen menschlichen Körper zu zergliedern." (Ebend. 3. B. 1. Abth. S. 897.) Welche Gewissenhaftigkeit und Zärtlichkeit gegen die menschlichen Leichname, während man sich doch kein Gewissen daraus machte, die lebendigen Menschen zu zerstücken und zu verbrennen!

7) Schon Cardanus bemerkt in seiner Schrift de Subtilitate (lib. 14 de anima et intell.): „es ist nothwendig, daß der Körper in Gemüthsbewegungen leidet, weil sie nicht ohne den Körper stattfinden." — Es sei hier auch zugleich bemerkt, daß die angeführten Beispiele von der Macht der Seele über den Leib theils aus der schon erwähnten Schrift Zimmermanns von der Erfahrung in der Arzneikunst, theils aus Moritz's Magazin zur Erfahrungsseelenkunde geschöpft sind.

8) Wenn wirklich Blindgeborene oder in den ersten Tagen ihres Lebens Erblindete, also jenen gleich zu Achtende angeben, daß sie Traumgestalten sehen, so ist doch gewiß, ehe man daraus auf innerliche phantastische Gesichtserscheinungen der Blinden schließt, die Frage erlaubt, ob nicht diese Angaben den Suggestivfragen der Sehenden ihre Entstehung verdanken? Weiß der Blindgeborene aus sich selbst, daß er blind, daß er nicht sieht? Weiß man, was sehen heißt, wenn man nicht sehen kann, was Dunkel ist, wenn man nichts vom Lichte weiß? Wenn man also dem Blindgeborenen die Empfindung wenigstens der Dunkelheit des innern Sehraumes zuschreibt, legt man nicht seinen Zustand im Sinne des Sehenden aus?

9) Warum nimmt man denn aber überhaupt bei der Frage von der Realität oder Idealität, der Gegenständlichkeit oder Nichtgegenständlichkeit der Sinne statt des gründlichen Wesen- oder Körpersinns, des Gefühls- oder Tastsinns nur den oberflächlichen Scheinsinn des Sehorgans zum Ausgangspunkte und selbst zum Muster? Für den einseitigen Gesichtssinn existiren selbst die Geister, die Gespenster, aber nicht für den Tastsinn. Daher sagt selbst in der Bibel der zum Leben wiedererstandene Gottmensch zu seinen Jüngern nicht nur „sehet," sondern auch „fühlet" oder betastet mich, um euch zu überzeugen, daß ich kein Geist bin, „denn ein Geist hat nicht Fleisch und Bein." Ueber phantastische Gesichtserscheinungen kann man daher Bücher schreiben, aber nicht über phantastische Erscheinungen des Gefühls- oder Tastsinns. „Phantastische Gefühlsempfindungen, sagt Joh. Müller in seiner Schrift über die phantastischen Gesichtserscheinungen, sind im Traume häufig

genung, sonst aber selten. Aber von einem hämorrhoidalischen Greis wird erzählt, daß es ihm zuweilen vorkam, als faßte ihn Jemand bei der Schulter u. dgl. Bei Irren sind sie sehr häufig.“ Aber diese Gefühlsphantasmen des Irren, des Kranken, des Träumenden kann man doch nicht dem Gefühlssinne selbst zum Vorwurf machen.

Zur

Unsterblichkeitsfrage

vom Standpunkte der Anthropologie.

Oder

Kritik der gewöhnlichen Erklärungen von den, insbesondere volks- und alterthümlichen

Unsterblichkeitsvorstellungen.

Vorwort.

Zum Behufe des nicht mit meinen frühern Schriften bekannten Lesers habe ich hier nur zu bemerken, daß die „Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkte der Anthropologie" die Ueberschrift einer von mir bereits im Jahre 1846 geschriebenen, in meinen „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit" (sämmtl. W. III. Bd. 1847) enthaltenen Abhandlung ist. Eben so bezieht sich die zunächst darauf folgende Arbeit: Zur „Theogonie" auf meine 1857 erschienene Schrift: „Theogonie", d. h. der Ursprung der Götter „nach den Quellen des classischen, hebräischen und christlichen Alterthums." Beide haben den Zweck, die Wahrheit der in diesen Schriften ausgesprochenen Gedanken in neuen oder wenigstens eingehender als früher behandelten Beispielen zu veranschaulichen und zu bestätigen.

Zur Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkte der Anthropologie.

Wie der Glaube an einen Gott nur da vorhanden ist, wo das Gott genannte Wesen nicht nur die menschliche Unwissenheit und Einbildungskraft, sondern zugleich auch das menschliche Wollen und Wünschen uns vergegenwärtigt; so ist auch der Glaube an Unsterblichkeit nur da zu finden, nur da als vorhanden anzuerkennen, wo er der Ausdruck eines Wunsches, wo er das Sein nach dem Tode als ein erwünschtes darstellt. Wo dagegen das Leben nach dem Tode vorgestellt wird als ein unerwünschtes, ja schrecklich trauriges, als ein Leben, vor dem sich der Mensch eben so entsetzt, als vor dem Tode selbst, als ein Leben, dem der Tod Alles genommen hat, was dem Menschen erst das Leben zum Leben macht; da ist die (angebliche) Unsterblichkeit nur der masquirte, der verblümte Tod, „der unsterbliche Geist" nur der personificirte, der von der Phantasie als lebend vorgestellte Todte. Classische Aufschlüsse hierüber giebt Homer. „Die Seelen der abgeschiedenen Todten" existiren noch; aber o wehe! sie existiren nur da, wo der Tod herrscht — ohne Licht, d. h. ohne Leben — „leben und das Licht der Sonne schauen" ist ja eins — ohne Leib, d. h. ohne Selbst, ohne Bewußtsein und Verstand, ohne Kraft, nur also als Existenzen ohne Existenz, als wesenlose Schatten, als nichtige Traumbilder. Zwar heißen sie Seelen,

und Seele, Psyche, bedeutet bei Homer den Lebenshauch, den Athem, ja das Leben selbst; aber es ist nicht diese Psyche, die nach dem Tode vom Menschen übrig bleibt. Nein! die Seele des Todten ist, wie augenscheinlich die Seele des Patroklos beweist, welche dieselbe Größe, dieselben Augen, dieselbe Stimme, dieselbe Kleidung sogar, wie Patroklos selbst hatte, nur das Eidolon, das Bild des Lebenden vom Todten. Daher heißt es ausdrücklich in der Odyssee (24, 14), desgleichen in der Ilias (23, 72): „die Seelen, die Gebilde (Eidola, Bilder, Schattenbilder) der Todten,“ und ebendaselbst (Vers 104) „Seel' und Schattenbild;“ daher stehen gleichbedeutend mit diesen Seelen „die besinnungslosen Todte, die Gebild' ausruhender, d. i. verstorbener Menschen“ (Od. 11, 475). Zwar gebraucht häufig Homer für den Tod, d. h. den Act des Sterbens die Redensart: die Psyche stieg zum Hades hinab, z. B.: „der Nacken brach ihm aus dem Gelenke, die Psyche, die Seele aber ging in den Hades hinab.“ Aber daraus darf man nicht folgern, daß „dieselbe Seele, die wir auf der Oberwelt als Luft und Lebensprincip, als Princip des animalischen Lebens kennen gelernt haben, nach dem Tode im Hades fortdauere.“ Im Momente des Sterbens entfliegt freilich mit dem letzten Lebenshauche die Psyche „durch den Mund“ oder „eine Wunde,“ aber sie kommt in den Hades nur als Eidolon, als Bild.

Wenn nun aber gleichwohl diesen wesenlosen Bildern „Flattern“ und „Schwirren“, selbst „Geschrei“ in der Odyssee zugeschrieben wird, so hat dies doch keinen andern Sinn und Grund, als wenn die abgeschiedene Seele ausdrücklich von Homer mit einem Traume oder Traumgesicht, und doch zugleich wieder mit einem Rauch oder Schatten verglichen wird. Der Schatten, der Rauch ist nur die verkörperte, veranschaulichte Bestandlosigkeit des

Traumgebildes. Wenn aber einmal das Wesenlose als Wesen außer dem Menschen von der Einbildungskraft vorgestellt wird, so versteht es sich von selbst, daß demselben auch noch weitere sinnliche Eigenschaften beigelegt werden. So geht das Traumbild der Ifthime in die Kammer der Penelope hinein am Riemen des Schlosses und verschwindet endlich wieder in „sanftwehende Luft.“ Wenn daher die Todten in der Odyssee trotz ihrer Besinnungslosigkeit, die meisten jedoch erst nach dem Genusse des Blutes, als redende, verstandbegabte, Schmerz und Freude äußernde Wesen dargestellt werden, so vergesse man nicht, daß auch die Träume bei Homer reden und angeredet, handeln und behandelt werden, als wären sie persönliche Wesen.

Bei den Christen ist das Diesseits die Sehnsucht nach dem Jenseits; bei den Griechen, wenigstens den homerischen, umgekehrt das Jenseits die Sehnsucht nach dem Diesseits. Achilleus wünscht lieber auf Erden ein Taglöhner, als im Jenseits des Schattenreichs ein Fürst zu sein. „Klage oder trauere nicht, daß du gestorben bist,“ sagt Odysseus zu Achilleus. „Tröste mich, erwiedert dieser darauf, über den Tod doch ja nicht.“ Das heißt: wolle mir nicht weiß machen, daß der Tod nicht Tod sei, daß der Todte noch wirklich lebe, noch wirklich herrsche, wie einst im Leben und jetzt noch in der Erinnerung. Verwechsele nicht den Schatten mit dem Körper, den Schein nicht mit dem Wesen! Wie kann man also dieses heroische Todesbekenntniß für ein Glaubensbekenntniß der Unsterblichkeit ausgeben, wie aus der dichterischen Personification des Todten ein prosaisches, wirkliches Sein der Seele nach dem Tode „herausklauben“ wollen? Wie kann man aber auch andererseits diese Aeußerung Achilleus', die nur die

Poesie dem Tode im Gegensatz gegen das Leben in den Mund legt, zu einem Beweise von der „trostlosen" Vorstellung Homers von dem Zustande der Verstorbenen stempeln? Achilleus klagt ja nicht nur, er freut sich auch noch, wenn auch nicht über sich selbst, doch über den Ruhm seines Sohnes, und erkundigt sich mit lebhaftester Theilnahme nach dem Zustande seines Vaters. Warum folgert man also nicht hieraus, daß bei Homer die Todten auch noch glücklich sind, wenn gleich nicht als Eigenthümer eines besondern Himmelreichs, doch als Theilhaber an dem irdischen Glücke der Ihrigen?

Wo die Seele des Menschen nach dem Tode, wie in der Odyssee die Seele Elpenors keine andere Sorge hat, als daß die Ueberlebenden seiner noch gedenken, daß sie ihn nicht unbeweint und unbegraben liegen lassen, daß sie ihm vielmehr ein Grabmal setzen mit dem Zeichen seiner Wirksamkeit vor dem Tode, ein Denkmal also, welches auch noch den künftigen Geschlechtern seine Thaten und Leiden verkünde, da ist man doch offenbar auf falscher Spur, wenn man die Spuren oder gar Beweise von der Unsterblichkeit der Seele bei Homer, statt im Diesseits, im Jenseits, statt in der lichten Oberwelt, in der obscuren Unterwelt sucht.

Das Verlangen des Menschen nach einem unsterblichen Namen wird gänzlich mißverstanden, wenn demselben der Glaube an ein unsterbliches Leben aus dem Grunde untergeschoben wird, weil man ja ohne Existenz und Bewußtsein nach dem Tode nichts von seinem Namen wisse und habe. Die Unsterblichkeit ist überhaupt eine Herzensangelegenheit nur für die Lebenden, nicht für die

Verstorbenen. So ist es denn auch nicht der Todte, sondern nur der Lebende, welcher an den Tod denkt und in diesem Gedanken das Bedürfniß empfindet, die Vergänglichkeit seines Lebens durch die Unvergänglichkeit seines Namens, seiner Thaten zu ersetzen. Nur aus dem Bewußtsein der Sterblichkeit entspringt der Trieb nach unsterblichen Thaten und unsterblichem Ruhme. Und den wahren Grund dieses Triebes hat selbst schon Homer entdeckt und ausgesprochen, vor allem in der schönen Stelle der Odyssee (19, 328—334): „sind doch den Menschen nur wenige Tage beschieden!" aber eben deßwegen — dies ist der Sinn der Stelle — müssen sie sich durch einen guten Namen auch nach dem Tode „für die Kürze des Lebens zu entschädigen suchen." Richtig sagt daher auch Augustin in seinem Gottesstaate im fünften Buche von den römischen Helden, einem Scävola, einem Decius und Curtius, daß sie, da ihr Ziel und Zweck nur der irdische, nicht der himmlische Staat, nur das zeitliche, nicht das ewige Leben gewesen sei, nichts anderes als den Ruhm hätten lieben können, als durch welchen sie auch nach dem Tode gleichsam in dem Munde der Lobpreisenden noch leben wollten.

Die Nekromantie, die Todtenbeschwörung ist von jeher als ein Beweis des Unsterblichkeitsglaubens der alten Völker angesehen worden. Erklärer des alten Testaments haben sich daher höchlich darüber verwundert, daß, während sich sonst in demselben keine oder nur höchst schwache Spuren vom Unsterblichkeitsglauben der alten Hebräer vorfänden, dieser nur in der Erzählung von der Todtenbeschwörerin in Endor unbezweifelbar ausgesprochen sei, denn „wie konnte Saul wünschen, den Geist Samuels hervorzurufen, wenn er nicht glaubte, daß er noch nach seinem

leiblichen Tode existire?" Die Todtenbeschwörung ist aber ihrem ursprünglichen oder wahren Sinne nach kein Ausdruck oder Beweis von dem durch die künstliche Unterscheidung zwischen Leib und Seele vermittelten Glauben an die Unsterblichkeit der abgeschiedenen Seelen, sie ist im Gegentheil nur ein Ausdruck von dem unmittelbaren Glauben des Menschen an die zauberische Allmacht seiner Wünsche und Bedürfnisse. Der Mensch nimmt ursprünglich zur Todtenbeschwörung seine Zuflucht nur im Zustande leidenschaftlicher Aufregung, der Furcht, der Rath- und Trostlosigkeit, nur im Momente, wo sein Glück, ja seine ganze Existenz auf dem Spiele steht, wo er daher kein Gesetz, keine Nothwendigkeit kennt und achtet, wo in der Glut seiner Herzensangst, seines bedrängten Selbsterhaltungstriebes selbst der eiserne Tod seine unmenschliche Härte verliert. Der Tod, sagt Aeschylos in einem Fragment, ist der einzige Gott, den keine Geschenke, keine Opfer, keine Ueberredungskünste bewegen. Und doch fleht in den Persern desselben Atossa im Entsetzen über die schreckliche Niederlage ihres Sohnes Xerxes unter Opferspenden zu den Todesgöttern, daß sie den Dareios wieder ans Licht lassen, damit er Rath ertheile. Und Dareios erscheint wirklich, durch die „seelenbannenden Klagen bewogen."

Der Todtenbeschwörer glaubt nicht an das Leben der Todten; er glaubt nur, wenn auch nicht mit ausdrücklichen Worten, doch der That nach, daß der Mensch in der Noth kraft der Allmacht seiner Wünsche selbst die Todten lebendig machen kann, gleichwie der Christ, welcher an die Auferstehung der Todten glaubt, nicht glaubt, daß deren Leiber bereits existiren, sondern nur, daß die göttliche Allmacht sie aus dem Staube der Erde wieder herstellen könne und, wenn die Zeit dazu gekommen, wieder herstellen werde. Bei Homer ist es das Blut, durch dessen

Genuß die Todten wieder Zeichen von Leben und Verstand von sich geben; bei den römischen Dichtern, welche crasse Schilderungen lieben, so bei Lucan sind es Leichname, die durch eingegossenes heißes Blut und allerlei Zaubermittel gewaltsam den Naturgesetzen zum Trotz wieder belebt werden. Auch in der Bibel heißt es nicht, lasse mir den Geist oder die Seele Samuels erscheinen, sondern wörtlich nach dem hebräischen Text: laß den Samuel heraufsteigen, nämlich aus dem Grabe, aus dem Tode oder Todtenreiche[1]); denn bekanntlich finden sich bei den alten Hebräern ähnliche Vorstellungen von den Todten und ihrem Wohnort, wie bei den Griechen. Aber gleichwohl sind auch diese Todte wirklich Todte, wenn auch nicht in unserm prosaischen, Vorstellung und Wirklichkeit, Ich und Gegenstand scharf unterscheidenden Sinne. Aus diesem Grunde ist es der Sache nach eins, ob ich die Seelen aus dem Schattenreiche, oder die Todten aus dem Grabe hervorrufe, gleich wie es auch der Kraft nach eins ist, ob ich einem Schatten oder einem Leichnam Leben einflöße[2]). Beides vermag nur eine Kraft, die auch das Unmögliche möglich, das Unglaubliche glaublich macht[3]). Aber diese Kraft hat, wie gesagt, der Mensch ursprünglich, im Unterschied von der zur Profession gemachten Todtenbeschwörung, nur in Momenten der höchsten Aufregung, der höchsten Noth. „Große Angst oder Bedrängniß ist mir,“ sagt Saul zu Samuel, und „es war keine Kraft in ihm, denn er hatte die ganze Nacht und den ganzen Tag nicht Speise genossen.“ Welche Verkehrtheit also, den Todtenbeschwörer ohne Ansehn seiner Person und seiner Qual zu einem glaubwürdigen Zeugen von dem Dogma der Unsterblichkeit zu machen!

Bekanntlich sagen die alten Hebräer von einem Sterbenden, er werde zu seinem Volke oder seinen Vätern versammelt. „Also, folgert man, verschwinden die Seelen nach dem Tode nicht in die Lüfte oder in Nichts, sondern sie existiren noch, denn Niemand wird, wie schon Origenes sagt, zu denen versammelt, die nicht sind.“ Allerdings wird dieses Versammeltwerden zu seinem Volke oder seinen Vätern unterschieden vom Tode oder Sterben ebensowohl, als vom Grabe; z. B. 1. Mose 25, 8: „Abraham starb und ward zu seinem Volke gesammelt und seine Söhne begruben ihn.“ Aber es steht doch auch offenbar für Sterben, wenn es heißt 1. Mose 15, 15: „Du wirst gehen zu deinen Vätern in Frieden und begraben werden;“ desgleichen 49, 29: „ich werde versammelt zu meinem Volk, begrabet mich,“ und hat überhaupt keinen andern Sinn, als wenn es bei Homer z. B. heißt: ihn umhüllte das Ziel des Todes und die Seele stieg in den Hades. Beides: Sterben und Versammeltwerden bezeichnet Dasselbe, den Tod, aber jenes bezeichnet ihn nur als einzelnen physischen Act oder Vorfall, dieses als einen Fall, der auch schon Andere, schon Mehrere — ad plures ire — und zwar die mir Nächsten, meine Eltern, meine Vorfahren betroffen hat, der also nicht zusammenhanglos und folglich sinnlos dasteht. Jenes ist nur ein kalter, prosaischer, dieses ein poetischer, gemüthvoller Ausdruck; dort denke ich nur an den Tod, hier aber an die Todten, die einst Lebendigen, denen nun auch ich beigesellt werde. „Sein oder Nichtsein;“ das ist hier nicht die Frage. Ich verknüpfe hier nur die Gegenwart mit der Vergangenheit, mein Schicksal mit dem Schicksal meiner Vorfahren, meinen Tod mit ihrem Tod [4]). Gleichgiltig ob sie sind oder nicht sind, sie sind vor mir gestorben und ich sterbe ihnen nach; sie sind mir vorangegangen und ich folge [5]); so lange ich lebendig war, sie aber todt, so lange war

ich getrennt von ihnen; indem ich sterbe, hebe ich diesen Zwiespalt zwischen den Lebenden und Todten auf, vereinige ich mich mit den Verstorbenen.

Laß meine Gebeine wenigstens, bittet der verbannte Ovid in seinen Trauergedichten, ins Vaterland zurückbringen, damit ich nicht auch nach meinem Tode noch ein Verbannter sei. So wünscht der Mensch auch noch nach seinem Tode bei seinen Landsleuten zu sein oder da zu ruhen, wo die Seinigen ruhen, ohne deswegen sich oder den Seinigen noch Leben zuzuschreiben. Er verlangt nichts weiter, als an geliebter Stätte begraben zu werden, und so auch noch nach seinem Tode ein Zeugniß wider den widerlichen Zwiespalt von Leib und Seele abzulegen. So verlangt ja auch Jacob in der Bibel, nachdem es vorher heißt: „ich werde versammelt zu meinem Volke," unmittelbar darauf ausdrücklich: „begrabet mich bei meine Väter." Selbst noch bei den Christen, bei denen das Grab doch nicht mehr, wie bei den Griechen und Römern, die „ewige Wohnung" ist, heißt es: „welche eine Ehe verband, verbinde auch das Grab," oder: „deren Geist eins war immer im Herrn, deren Leiber trenne auch nicht das Grab" [6]). Uebrigens findet sich dieses Verlangen nach einem „gemeinsamen Grabe" nicht bei allen Menschen; sehr Viele wollen vielmehr auch im Tode nichts mit Andern gemein haben, und setzen sogar zum Zeichen ihres unsterblichen Eigensinns in die Inschrift ihres Grabes einen Fluch auf die Vermengung fremder Gebeine mit den ihrigen. So hängt die unsterbliche Seele an ihren Knochen! Kein Wunder, daß Gott nicht weniger die Knochen, als die Seelen beschützt (Psalm 34, 21), daß auch nicht ein einziges Knöchelchen zu Grunde geht, ja am Ende der Welt alle Glieder und Knochen so vollständig wieder von dem lieben Gott hergestellt werden, als wären sie nie verletzt worden [7]).

O wie armselig ist doch der moderne naturwissenschaftliche Materialismus im Vergleich zu dem religiösen und spiritualistischen Materialismus, welcher selbst an die Unsterblichkeit der menschlichen Knochen glaubt, und im Katholicismus selbst die „heiligen Knochen“, ossa sacra zu Gegenständen religiöser Verehrung macht!

Nach Lucian von der Trauer waren die gemeinen Griechen so sehr von der Wahrheit der poetischen Schilderungen Homers, Hesiods und anderer Mährchendichter vom Todtenreich überzeugt, daß sie dem Todten einen Obolos, einen unsern Pfennigen entsprechende Münze in den Mund steckten, um damit die Ueberfahrt über den Acheron bezahlen zu können. Aber bei uns sind es Gelehrte, Ethnologen, Philologen, Theologen, selbst Philosophen, welche noch heute Gedichte für Geschichte, Träume für Wahrheiten, Bilder der Todten für wirkliche unsterbliche Wesen halten, noch heute in den Schmerzens- und Thränenströmen der Unterwelt, diesen Ausflüssen der Styx, d. h. des Schauders vor dem Tode [8]) Quellen des ewigen Lebens erblicken, ohne zu bedenken, daß mit der Psyche, die in den Hades hinabsteigt, auch der Pfennig, den der Todte mit hinabnimmt, das Recht der Unsterblichkeit für sich in Anspruch nimmt, auch der Werth, die Seele des Pfennigs eben so gut, als die Seele des Menschen, noch nach dem Tode im Jenseits fortdauert.

„Die Meinung, daß die Vorstellung von einem künftigen Leben durch einen natürlichen Trieb des Menschen nach Unsterblichkeit geweckt werde, ist unrichtig, denn nach einer Unsterblichkeit jenseits des Grabes spürt man bei den wilden und rohen Men-

schen keinen Trieb, ob sie gleich eine Vorstellung davon haben." Wenn sie wirklich keinen Trieb darnach haben, so fehlt auch dieser Vorstellung die Bedeutung der Unsterblichkeit, die man ihr doch geben will, so ist diese vermeintliche Unsterblichkeit nichts anderes, als ein phantastischer Ausdruck ihrer Unwissenheit von dem, was der Tod ist, so leben sie nach dem Tode nur deßwegen fort, weil sie nicht wissen, daß sie todt sind, so bilden sie sich nur noch ein zu leben, obgleich sie in Wahrheit todt sind, gleichwie manche Völker ausdrücklich glauben und behaupten, daß „man auch im Grabe noch essen und trinken könne, obgleich man todt sei" [9]). Jede Vorstellung erfordert einen Grund, einen Gegenstand, einen Stoff. Die Unsterblichkeit ist aber eine Vorstellung, deren Grund und Gegenstand nur der Trieb oder Wunsch ist — der Wunsch zu leben, folglich nicht zu sterben, denn so nur lautet urkundlich, unverfälscht der in der Natur des Menschen, so lange wenigstens als er keine Ursache hat, das Leben zu verwünschen, gegründete Wunsch der Unsterblichkeit. Ohne diesen Wunsch hat daher die Unsterblichkeit keinen Grund und Boden, keinen Zweck und Sinn. „Trieb nach Unsterblichkeit setzt wenigstens eine dunkle Idee von einem künftigen Leben voraus. Man kann keinen Trieb nach dem fühlen, wovon man nicht die geringste Idee hat. Die Idee von Unsterblichkeit muß vorausgehen und dann kann der Trieb dadurch geweckt werden und nicht umgekehrt." Allein der Mensch hat gar keine, auch nicht dunkle Idee von einem künftigen Leben; er hat nur eine Idee von diesem, vom gegenwärtigen Leben; dieses Leben ist ihm ursprünglich oder von Hause aus einziges, alles, ewiges, d. h. nicht endendes oder wenigstens nicht enden sollendes Leben. Gleichwohl wird es wider Willen gewaltsam von dem Tode unterbrochen. Was bleibt ihm daher übrig, als es nach dem Tode, aber jetzt auf seine eigene

Rechnung, d. h. nur im Gedanken fortzusetzen? Er stellt sich also nicht das zukünftige, unbekannte Leben unter dem Bilde des gegenwärtigen vor, wie der Miß- und Unverstand behauptet, sondern er stellt sich das Leben vor dem Tode als auch nach dem Tode noch fortdauerndes vor, eben weil ihm ursprünglich, vor dem Widerspruch der Erfahrung, dieses Leben, wie gesagt, alles Leben, ewiges Leben ist. Und erst sagt der Trieb im Menschen: ich will leben, ich will nicht sterben, ehe die Phantasie diesen Wunsch verwirklicht, und der Verstand daraus die Folgerung zieht: „also muß ich leben, also unsterblich sein, denn der Trieb ist untrüglich,“ und so die Gefühlsnothwendigkeit des Triebes oder Wunsches zu einer logischen oder metaphysischen Nothwendigkeit macht.

Der chinesische Kaiser oder König Pan-Keng sagt im Schu-King, einem der heiligen Bücher der Chinesen[10]: „wenn meine Minister sich Schätze sammeln wollen, so werden ihre Vorfahren meinen erhabnen Herrn — er meint seinen Vorfahren Tsching-tang, das Haupt der Dynastie — davon in Kenntniß setzen und zu ihm sagen: strafe unsre Enkel. Mein erhabener Herr wird ihre Bitten erfüllen und euch mit Uebeln aller Art überhäufen.“ „Es folgt hieraus, bemerkt der Uebersetzer hiezu, daß auch bei den Chinesen, nicht, wie viele Europäer glauben, die Seelen mit den Leibern zu Grunde gehen, sondern nach dem Tode noch existiren.“ Was heißt: sie existiren? Was ist eine Existenz ohne Zu- und Angabe des Orts und der Beschaffenheit? Wie und wo existiren sie also? da, wo sie auch vor ihrem Tode existirt, gelebt und gewirkt haben — in China, sonst nirgends. Aber wie? so, wie die lebendigen Chinesen? Nein, sie existiren nur als Todte, als

Geister. Die hölzerne Todtengedächtnißtafel heißt daher bei den Chinesen Chin-tschu, d. i. demeure de l'Esprit, Geisterwohnung. Sie existiren als Geister, d. h. sie existiren nur im Geiste, nur im Gedächtniß, im Gemüth, in der den Tod überdauernden Verehrung der lebenden Chinesen. Und dieses Verehrtsein ist allein das dem Sinne und Wunsche des Chinesen entsprechende Sein der Seele nach dem Tode. „Die Chinesen haben in ihrem Leben kaum einen andern so lebhaften Wunsch, als den, nach dem Tode so verehrt zu werden, als sie ihre Vorfahren verehrt haben"[11]. Das Jenseits unterscheidet sich also vom Diesseits bei den Chinesen richtiger Weise dadurch, daß man dort aus einem Ich ein Gegenstand, aus einem Activum ein Passivum, aus einer dienenden und verehrenden Person eine bediente und verehrte wird.

„Aber die Seelen der verstorbenen Chinesen existiren doch wirklich, denn wie könnten sie sonst noch Antheil nehmen an dem Schicksal und Betragen der Lebenden, wie noch Gutes und Uebles wirken, wie noch strafen und belohnen?" Wer seine Existenz nur dadurch bekundet, daß er sich um Wohl und Wehe, Tugend und Laster der Andern, der Existirenden bekümmert, der beweist eben dadurch, daß er keine Existenz für sich, sondern nur für die Andern hat, daß er nicht in seinem eigenen, sondern nur in ihrem Interesse und Egoismus noch forterístirt. In der That ist es nur der menschliche Egoismus, welcher selbst den ewig Ruhenden keine Ruhe läßt — „warum hast du mich erschüttert," beunruhigt? sagt der vom Tode auferweckte Samuel zu Saul — selbst die Todten noch um Lebensgüter anbettelt, selbst die Leichname aus den Gräbern hervorzaubert oder hervorscharrt, um sie seinen Zwecken und Wünschen dienstbar zu machen, selbst die abgeschiedenen Seelen mit den sorgenvollen Banden der Blutsverwandt-

schaft an die Erde fesselt, selbst die Leid- und Freudlosen entweder aus unendlicher Liebe ewig sich freuen oder aus unendlichem, unversöhnlichem Hasse ewig leiden läßt.

Der Glaube, daß von dem Wohl- oder Uebelwollen der Vorfahren das Glück oder Unglück ihrer Nachkommen abhänge, hat übrigens auch den ganz vernünftigen Sinn, daß wer nach dem Muster und folglich im Sinne seiner weisen und tugendhaften Vorfahren handelt, sich glücklich, wer im entgegengesetzten Sinne, sich unglücklich macht. So sagt z. B. Confucius: „Ehre die Todten, folge dem Beispiel deiner Väter und das Volk wird dir mit treuer Liebe anhangen" [12]). „Wenn du dir vornimmst, heißt es im Li Ki, das zu thun, was nicht gut ist, so erwäge nur, wie es den Namen deines Vaters und deiner Mutter beschimpfen werde und du wirst von deinem Vorsatze abstehen" [13]). Wie aber der Grieche seine Unruhe im Gewissen oder Herzen, wenn er versäumt, dem Todten die ihm gebührende Ehre der Beerdigung zu erweisen, zur Ruhelosigkeit des Todten selbst macht, so macht der Chinese die Vorwürfe, die er sich vor dem Bilde seiner Eltern und Vorfahren macht, zu strafenden Vorwürfen dieser selbst.

Wirklicher, eigentlicher Unsterblichkeitsglaube ist nur da, wo das nach dem Tode vorgestellte Leben das Ideal, das ersehnte und thätig erstrebte Ziel des Menschen ist, wo er also weiß, was er mit seiner Unsterblichkeit will, und will, was er weiß. Wo er dagegen alle bestimmte Vorstellungen und Bilder fahren läßt, nur bei dem Allgemeinen stehen bleibt, daß er überhaupt — er weiß selbst nicht: wie und wo und wozu? — noch nach dem Tode existirt; da hat der Unsterblichkeitsglaube nur noch die Bedeutung einer Verneinung, nur den Zweck, den Gedanken an den Tod zu

beseitigen, um sich durch ihn nicht im Genusse des Lebens stören zu lassen. Und wer über dem Gedanken, daß er nicht ewig lebt, den Sinn und Werth des gegenwärtigen Lebens verliert, der thut wohl und recht, wenn er an seine Unsterblichkeit glaubt. Das ewige Leben hat ja so der Mensch nur für das zeitliche Leben, nur im Gegensatze gegen dessen in der Vorstellung so erschreckliche Kürze. Und es ist eins, ob es wirklich ist oder nicht ist, wenn's nur geglaubt wird. Wer es bis ans Ende seines Lebens glaubt, täuscht sich auch nicht in Beziehung auf sich selbst, denn das Nichtsein desselben, das Gegentheil seines Glaubens fällt ja nicht in sein Bewußtsein, da sein Glaube nur mit seinem Leben, mit seinem Leben aber zugleich sein Bewußtsein endet. Wer also ein ewiges Leben glauben kann und will oder vielmehr muß, um sich selbst bei Verstand und Gesundheit zu erhalten, der glaube es in Gottes Namen, aber er lasse auch Andern den entgegengesetzten Glauben, und verdenke es ihnen nicht, wenn sie dem Unsterblichkeitsglauben als Glauben an eine unbestimmte und unbekannte Fortdauer nach dem Tode nur eine medicinische oder diätetische Bedeutung einräumen.

Reinhold bemerkt in seinen Briefen über die Kantische Philosophie im ersten Bande, „daß sonderbarer Weise gerade seitdem Descartes die Vernunftidee von der Geistigkeit der Seele in ihrem wesentlichsten Merkmal festgesetzt und damit an die Demonstration der Unsterblichkeit gleichsam die letzte Hand gelegt habe," die Unsterblichkeit in Zweifel gezogen oder doch wenigstens von den besten philosophischen Köpfen mit Stillschweigen übergangen werde. Und er findet richtig den Grund dieser Scepsis oder Gleichgültigkeit darin, daß vormals zwar die Einfachheit von der

Zusammengesetztheit, aber nicht von der Ausdehnung unterschieden, daß also mit der Seele das Beharrliche im Raume verbunden, sie gewissermaßen als ausgedehnte Substanz vorgestellt worden sei, nun aber die Idee der einfachen Substanz durch den Verlust der Ausdehnung „auch die letzte Unterstützung, die sie bisher von der Sinnlichkeit erhalten hatte, verloren habe, denn jetzt konnte die Seele nicht mehr ohne Widerspruch als etwas Beharrliches im Raume gedacht werden." Aber mit dieser letzten Unterstützung verlor auch die Unsterblichkeit ihren letzten Sinn, und nur der letzte, endgültige Sinn ist der entscheidende, der wahre, der dem Range nach erste. X Die Unsterblichkeit des Geistes ist nur eine hohle, gleißnerische Phrase; das wahre Wort, der wahre Sinn ist die Unsterblichkeit des Menschen, als eines sinnlichen, körperlich geistigen Wesens. So ist auch im Christenthume der wahre, letzte Sinn der Unsterblichkeit nicht die Unsterblichkeit der Seele oder des Geistes, welche vielmehr nur eine vorläufige, sondern die Auferstehung, wo der gewaltsame, unnatürliche Zustand der Trennung der Seele vom Leibe aufgehoben, der ganze, wirkliche Mensch wieder hergestellt wird [14]. Wie aber der Raum, der Ort für den Menschen eine wesentliche Bedingung seiner Existenz, ja selbst auch seines Verstandes und Bewußtseins ist, denn ohne einen räumlichen Standpunkt hätte er auch keinen geistigen Stand-, Halt- und Sammelpunkt, so ist er auch wesentliche Bedingung seiner künftigen Existenz, wesentlicher Anhaltpunkt seines Glaubens an dieselbe. Was liegt mir daran, daß ich sein werde, wenn ich nicht weiß, wo ich sein werde, ob im Himmel oder in der Hölle, ob über der Erde oder unter der Erde? Erst der Ort meiner Existenz ist, wie die Gewißheit, so der Sinn und Verstand meiner Existenz. Von dem Wo ich bin hängt das Was ich bin ab im Diesseits sowohl, als im Jenseits. Das

Jenseits des volksthümlichen und alterthümlichen Glaubens, des Glaubens, welcher ein unverfälschter Ausdruck der menschlichen Natur — versteht sich auf dem volks- und alterthümlichen Standpunkte der Menschheit —, ist daher nichts weniger etwas „Uebersinnliches" und „Unbekanntes", wie das Jenseits der modernen Blasirtheit, welche das Jenseits nicht lassen kann und doch zugleich nichts von ihm wissen will; es ist vielmehr so sinnlich gewiß, so sinnlich gegenwärtig, wie der Himmel über meinem Haupte, der Wohnort der Seligen im Christenthum [15]), wie Sonne, Mond und Sterne, in denen so viele Völker und selbst Philosophen den Sitz der abgeschiedenen Seelen erblickten, und wenn es auch nicht räumlich gegenwärtig, wenn es auch jenseits meiner an diesen Ort gebundenen Sinne ist, so liegt es doch immer noch diesseits der sinnlichen Welt überhaupt, wie z. B. die elysischen Gefilde Homers, welche sich nicht jenseits, sondern diesseits des Weltstroms Okeanos befinden, wie Britannien oder die ihm zunächst liegenden Inseln, welche im nördlichen Europa mehrere Jahrhunderte durch für das Land der abgeschiedenen Seelen galten, wie das weit gegen Abend liegende Land, wohin die nordamerikanischen Wilden, oder das Land über den Andesgebirgen, wohin die Brasilianer, oder gar die von den Europäern bewohnten Gegenden, wohin Indianer am Oronoko ihr Jenseits verlegen. Negersclaven in Westindien haben sich sogar selbst getödtet, „in der Hoffnung, daß sie in ihrem ehemaligen Vaterland gleich wieder aufleben würden." Wahrlich eine That, die alle Worte überflüssig macht, die das hinterlistige Dunkel des Jenseits in das hellste Licht des Diesseits setzt.

Die Todten bekamen bekanntlich bei den Alten, bekommen noch jetzt bei manchen Völkern selbst Kleider, Waffen, Schmucksachen, Thiere, Sclaven, Weiber, kurz Alles, was sie im Leben lieb oder nöthig hatten, mit in das Grab oder auf den Scheiterhaufen, um davon auch noch im Tode Gebrauch zu machen. Nach Diodor (5, 28) warfen die Galater sogar Briefe an ihre verstorbenen Verwandten mit den Todten ins Feuer, um von jenen gelesen zu werden. Sind diese Mitgaben, diese Briefe nicht augenscheinliche, unwidersprechliche Beweise, daß in den Vorstellungen, in dem Glauben der Ueberlebenden die Todten noch wirklich und vollständig leben? Ja, aber sie beweisen doch zugleich auch eben so unwidersprechlich das Gegentheil, denn was dem Todten mitgegeben wird, das wird ja zugleich der Vernichtung übergeben. Wer Briefe liest, ist freilich noch bei Leben und Verstand; verbrannte Briefe liest aber nur ein verbranntes Hirn. Und nur wer nicht mehr ist, trägt noch Kleider und Waffen, die nicht mehr sind, und nur der Todte ergötzt sich an todten Weibern und Sclaven. Jedem das Seinige, dem Lebenden Lebendiges, aber dem Todten Todtes! So ist der That nach eine Bestätigung des Todes, was der Vorstellung oder Einbildung nach eine Bestätigung des Lebens ist.

Uebrigens ist die Vorstellung, daß die Verstorbenen die mit ihnen begrabenen oder verbrannten Gegenstände noch „im Lande der Seelen brauchen würden," gewiß nicht der Grund, sondern nur eine Erklärung der Sitte, den Todten das Ihrige mitzugeben. Gewiß hat diese Sitte ihren ersten Grund nur in der Verehrung oder Furcht des Todten, in der Scheu, sein einst so geliebtes, auch jetzt noch gleichsam von seinem Geiste, seinem Egoismus besessenes Eigenthum anzutasten, oder auch in der Liebe, die aus Schmerz und Aerger über den Tod des Geliebten nicht will, daß

das Eigenthum den Eigenthümer, der Hund oder Papagei den Menschen, der Sclave den Herrn, das Weib den Mann überdauere. Wie manche Frauen und Sclaven haben sich selbst freiwillig, d. h. aus Liebe — wenn auch vielleicht nicht allein aus diesem Grunde — mit den Leichen ihrer Herren und Männer in die Flammen gestürzt!

Was aber die Sitte betrifft, nicht geliebte oder angehörige, sondern überhaupt nur lebendige Menschen den Todten zu Gefallen zu tödten, so hat diese bekanntlich ihren Grund in dem Glauben oder Aberglauben, daß die zürnenden Geister der Todten nur durch Menschenblut versöhnt werden könnten. Warum zürnen sie aber, warum sind sie böse über ihren Tod, wenn sie wirklich noch leben oder gar eines bessern Lebens theilhaftig geworden sind? „Aber um zürnen zu können, müssen sie doch noch lebendig sein.“ Ja wohl leben sie, aber nur so viel und so weit, als zum Zorn über den Verlust des Lebens nöthig ist; ja wohl empfinden sie noch, aber nur um darüber Schmerz zu empfinden, daß sie Nichts mehr, wenigstens nichts Gutes, nichts Erfreuliches, nichts Empfindenswerthes empfinden. Sunt aliquid Manes, letum non omnia finit, sagt Propertius; und hat Recht. Nicht Alles nimmt der Tod mit sich fort; er läßt Etwas übrig. Aber was er den Manen, den Todten übrig läßt, das ist einzig der bittere Schmerz oder Grimm über ihr Todtsein. So heißt es auch im Hiob (14, 21 u. 22), „der Todte weiß und bekümmert sich nicht darum, wie es den Seinigen geht, nur über sich (d. h. seinen Tod) trauert er.“

Die Todten sind böse, weil der Tod selbst etwas Böses ist, weil er dem Menschen sein Leben nimmt, seine Selbstliebe, seinen

Lebenstrieb also aufs tiefste verletzt. Vor Allem gilt dieß von dem unnatürlichen, gewaltsamen Tode. Hier heißt es daher: „Der Tod sei mit Tode gesühnt! Frevel werde zu Frevel gefügt, zu den Leichen die Leiche!“ wie Althäa in Ovids Metamorphosen ausruft, als sie sich entschließt „blutsfreundliche Schatten mit Blut zu besänftigen,“ den Tod ihrer Brüder durch den Tod ihres Sohnes, der sie erschlagen, zu rächen, zu sühnen. So schlachtet auch Achilleus seinem Freunde Patroklos zwölf Troische Jünglinge aus Rache und Zorn über seinen Tod, und zum Beweise, daß im Sinne Achilleus' dieser Zorn kein einseitiger, nur subjectiver, sondern der Todte selbst über seinen Tod ergrimmt ist, ruft er vor und nach der Erwürgung seiner Schlachtopfer dem Patroklos zu: „Freue dich — nicht: „nimm meinen Gruß“ oder sei gegrüßt — mein Patroklos auch dort in des Aïdes Wohnung. Jetzt vollend' ich dir Alles, was jüngst ich gelobt.“ So martern die Nordamerikanischen Wilden Gefangene, „um die zürnenden Seelen ihrer gefallenen Krieger zu versöhnen.“ So halten die Siamesen „die Seelen von verstorbenen Kindern und Kindbetterinnen, von Ertrunkenen, Erschlagenen und Hingerichteten für böse Geister, die unfehlbar Schaden zufügen, wenn sie nicht mit Gewalt vertrieben oder auf irgend eine Art versöhnt werden.“ Aber ursprünglich gibt es für den Menschen nur einen unnatürlichen, gewaltsamen Tod, ist selbst der natürliche Tod ein mit Blut, wenn auch nur mit dem Blute zerkratzter Wangen und Brüste zu sühnender Todtschlag, ja ein Meuchelmord, weil er sich den Tod nur aus dem Hinterhalt eines absichtlich bösen, menschenfeindlichen Wesens erklären kann. Ursprünglich ist daher der Tod nicht der Gewinn, sondern der Verlust der Unsterblichkeit, und zwar ein Verlust, welchen der Mensch ohne, ja wider seinen Willen, nur durch teuflische Bosheit, erst in der spätern theo-

logischen Erklärung durch die Schuld seines eigenen Willens erleidet. „Gott, heißt es in der Weisheit Salomons an die Tyrannen, hat den Menschen geschaffen zum ewigen Leben. Aber durch des Teufels Neid ist der Tod in die Welt gekommen." Die Heiden gingen in ihrer schmerzlichen Entrüstung über den Tod geliebter Menschen so weit, daß sie die bittersten Klagen und Vorwürfe gegen die Götter ausstießen, daß sie selbst ihre Altäre umstürzten, ihre Tempel mit Steinen warfen. Die Christen lachen über diese in ihren Augen eben so gott- als vernunftlosen Zornesausbrüche der Heiden gegen die Götter, aber es gilt auch hier wieder der Spruch von den fremden Splittern und dem eigenen Balken im Auge. Was sind denn diese, seis nun mit Steinen oder mit Worten geäußerten Vorwürfe gegen die Götter anders, als auf Grund des Todes gemachte Einwürfe des menschlichen Herzens gegen das Dasein der Götter überhaupt? Was ist denn ihr Sinn? Nur dieser: wenn du ein Gott bist, so rette vom Tode, so vernichte das Nichtsein des Menschen. So nur beweist du, daß du bist, was du zu sein vorgibst: — ein Gott, d. h. ein unendlich gütiges und ein unendlich mächtiges Wesen. Aber machen nicht auch die gottergebenen Christen ihrem Gotte denselben Vorwurf? Sagen sie nicht auch zu ihrem Gotte: Du bist kein Gott, wenn wir nicht unsterblich sind? Und wenn sie es auch nicht sagen, denken sie wenigstens nicht so? Folgern sie nicht ihre Unsterblichkeit aus der Macht, Weisheit, Gerechtigkeit und Güte Gottes? Wenn es also keine menschliche Unsterblichkeit gibt, so gibt es auch keine göttliche Macht, keine göttliche Weisheit, keine göttliche Gerechtigkeit und Güte. Was ist aber ein Gott ohne diese Göttlichkeiten oder — es ist eins — Menschlichkeiten? [16])

Die angebliche Unsterblichkeit der alten Heiden und Hebräer ist nur, hieß es oben, ein masquirter, verblümter Tod, oder, anders ausgedrückt, nur eine und zwar ursprünglich unwillkürliche, erst später künstlich ausgemalte Prosopopöje (Verpersönlichung, Verlebendigung oder Versinnlichung) des Todes. Sind wir denn aber mit dem eigentlichen, ausdrücklichen Unsterblichkeitsglauben, wie wir ihn namentlich der „christlichen Offenbarung" verdanken, wirklich über den Tod hinausgekommen? Allerdings dem Scheine, der Einbildung nach, aber nicht in Wahrheit und Wirklichkeit. Der Tod ist das Ende des Lebens, und eben damit auch das Ende, die Gränze unsers Denkens und Vorstellens. Auch die Unsterblichkeit, die uns die göttliche Offenbarung verspricht, ist nur eine Maske, hinter welcher der leidige Tod steckt.

Die Unsterblichkeit bietet uns zwei Seiten dar, eine Licht- und eine Schattenseite, — Himmel und Hölle, aber diese Zweiseitigkeit kommt dem Tode selbst zu. „O Tod, sagt im Alten Testament Jesus Sirach, wie bitter bist du, wenn an dich gedenkt ein Mensch, der gute Tage und genug hat, und ohne Sorge lebt, und dem es wohl gehet in allen Dingen und noch wohl essen mag. O Tod, wie wohl thust du dem Dürftigen, der da schwach und alt ist, der in allen Sorgen steckt, und nichts besseres zu hoffen, noch zu gewarten hat." „Warum, fragt Hiob, ist das Licht gegeben dem Mühseligen, und das Leben den betrübten Herzen? die des Todes warten und kommt nicht und grüben ihn wohl aus dem Verborgenen." Die Griechen sagen desgleichen: „besser ist nicht leben, als schlecht (elend, mühselig) leben;" Menander: „süß ist der Tod dem, der nicht leben kann, wie er wünscht;" Aeschylos: „kein Leid berührt die Todten;" „mit Unrecht haßt der Mensch den Tod, der aller Uebel Ende ist." Der Tod von dieser guten Seite betrachtet — und so be-

trachtet und erträgt ihn der gute, weise, oder religiöse, in den „Willen der Götter," d. h. das Nothwendige und Unvermeidliche ergebene Mensch — der Tod also in diesem freundlichen Lichte betrachtet und ausgemalt ist der Himmel, — der Himmel also ursprünglich nichts weiter, als eine Prosopopöje des Todes, inwiefern er das Ende aller Uebel, Leiden und Kämpfe ist. Selbst noch in theologischen Dogmatiken findet sich als erste Bestimmung des Himmels die nur verneinende angegeben, daß er sei „die Abwesenheit alles Uebels."

Aber das Nichtsein alles Uebels wird nur um den Preis des vollständigen Nichtseins erstanden. Mit den Uebeln des Lebens nimmt daher auch die Güter des Lebens, auch das Gut des Lebens selbst der Tod hinweg. Der Tod, nur von dieser finstern Seite ins Auge gefaßt und festgehalten, ist „der König der Schrecken" für den Menschen überhaupt, insbesondere aber der Schrecken, das Zorngericht, die Strafe der Gottlosen, der Ungerechten, wie der mitleidlosen Mamonsdiener, der hoffärtigen Fürsten, „der gewaltigen Himmelstürmer und Leutfresser," „der tapfern Weinhelden und Bratens-Schlucker, der à la modischen Venus-Berger und Amadisbrüder" — die Hölle daher ursprünglich oder an sich nichts anderes, als eine Prosopopöje des Todes, wiefern er das Nichtsein alles Guten, aller Lebensgenüsse und Freuden ist.

Dies zeigt sich deutlich darin, daß selbst noch im Neuen Testament die Hölle, der Ort oder der Zustand der Verdammten geradezu heißt der „Untergang," der Verlust der Seele oder des Lebens, das „Verderben," die „Zerstörung," ja selbst „Tod." Auch andere Ausdrücke sind nur Bilder des Todes. So heißt die Hölle Kerker, Gefängniß. Aber eben so gut kann der Tod mit einem Gefängniß verglichen werden, wenn es von ihm z. B. im

Hiob und Sirach heißt: „es ist keine Wiederkehr aus dem Tode.“ So sagt auch David bei dem Tode eines Sohnes: „nun er todt ist, kann ich ihn wiederkehren machen? ich gehe zu ihm, aber er kommt nicht mehr zu mir zurück;“ d. h. der Aus- und Rückgang ist ihm verschlossen. Bei den Griechen heißt der Todesgott Pylartes, der die Thore Verschließende, also Keinen mehr Herauslassende, und das Wort Orkus, Todtenreich bei den Lateinern stammt von einem Worte, welches Einschluß, Einschränkung oder auch Bindung bedeutet. So heißt ferner die Hölle „die äußerste Finsterniß,“ aber auch der Tod heißt im alten Testament „das Land der Finsterniß,“ so im Hiob (10, 22) oder geradezu die Finsterniß, so im Tobias (4, 11). Da die Hölle nur eine dichterische und phantastische Versinnlichung und Vermenschlichung, nur ein Anthropomorphismus von der angegebenen Schattenseite des Todes ist, so ist auch die Ewigkeit der Höllenstrafen eine nothwendige Folge; denn die Zeit gehört dem Leben, die Ewigkeit aber dem Tode an. „Stirbt der Mann, sagt Hiob (14, 10—12), so ist er hin . . . und steht nicht wieder auf,“ d. h. ist auf ewig todt. So sagt auch der Psalmist (Ps. 49, 20): „er geht zu seinen Vätern, die nie mehr (auf ewig nicht) sehen das Licht.“ Im Tobias (3, 6) heißt das Grab oder Todtenreich, denn an etwas Anderes kann man hier nicht denken, der „ewige Ort.“ So heißt auch bei römischen Dichtern, wie Seneca und Silius Italicus das Todtenreich die „ewige Wohnung,“ aeterna aedes, domus aeterna, oder die ewige Finsterniß, deren Bewohner „ewige Schatten.“ Ewig heißen aber die Schatten, weil, wer einmal Schatte, nicht wieder Fleisch und Blut wird, für immer, auf ewig Schatte ist. Ist der Schatte, der Todte ein Verdammter (d. h. ein wegen seiner Verruchtheit Verfluchter) oder Seliger (d. h. wegen seines Gutseins im Leben auch noch nach

demselben Gesegneter, Seliggesprochener); so versteht es sich daher von selbst, daß er auf ewig verdammt oder selig ist; aber hinter dieser christlichen Ewigkeit steckt nur die heidnische Ewigkeit des Todes. „Nach dem Tode, sagen die Christen, kann sich keiner mehr bessern,“ „in der Hölle ist keine Hoffnung mehr auf Vergebung der Sünde und Erlösung vom Uebel.“ Aber nur die Lebenden hoffen, wie ein griechischer Dichter sagt, die Todten sind der Hoffnung beraubt. Dum spiro, spero, indem und so lange ich athme, hoffe ich. „Wie wir in Ewigkeit sein werden, ob selig oder verdammt, das entscheidet sich nur in diesem Leben,“ oder gar, wie sich andere fromme Christen ausdrücken, in der Todesstunde; „nur in diesem einen Moment wird die ewige Seligkeit entweder ergriffen oder verloren;“ „der letzte Tag der Welt wird uns in dem Stand finden, in welchem uns unser Sterbetag oder unser letzter Lebenstag wird gefunden haben; in was für einem Stand wir gewesen sind, da wir sturben (es sei nun der Stand der Gnade oder des Zorn) nach solchem werden wir auch öffentlich gerichtet werden an jenem schrecklichen Tag.“ Hier und jetzt also entscheidet sich für alle Ewigkeit unabänderlich unser Schicksal; mit dem Tode ist unser Sein und Wesen für immer vollendet und abgemacht; wer schon vor dem Tode ein Engel oder Teufel war, ist auch nach dem Tode ein solcher. Das heißt unverblümt gesprochen: mit dem Tode ist Alles aus, nur daß, wie gesagt, dieses Aussein von der Offenbarung der menschlichen Wunsch- und Einbildungskraft getheilt, das Aussein alles Uebels als himmlische Seligkeit verlebendigt und den Guten, d. h. Gläubigen zum Lohne bestimmt oder gewünscht, das Aussein aller Lebensgüter selbst wieder als Leben vorgestellt und den Bösen, den Ungläubigen zur Strafe bestimmt oder gewünscht wird.

Wie kommt denn aber der Mensch dazu, das Nichtsein alles Guten zum Dasein alles Uebels — „in der Hölle sind alle Uebel gegenwärtig" — folglich zu einem qualvollen Zustand zu machen? Eben so, wie er dazu kommt, den Scharfrichter zugleich zum Schinder zu machen, dem armen Sünder nicht nur das Leben zu nehmen, sondern dieser Beraubung des höchsten Gutes zugleich die größten Uebel — unendliche, wenn auch nicht der Dauer, doch der Stärke des Schmerzes nach unendliche Qualen beizufügen, also z. B. den armen Sünder den wilden Thieren vorzuwerfen, oder lebendig zu verbrennen, oder lebendig zu begraben, oder in Oel zu sieden, oder ihm den Leib aufzuschneiden und die Gedärme herauszuziehen, oder ihn von unten auf zu rädern, oder sonst wie Glied für Glied zu verstümmeln, bis der letzte Todesstreich erfolgt. So nur befriedigt sich die beleidigte Gerechtigkeit oder Selbstliebe, die Bosheit wider den, seis nun vermeintlichen oder wirklichen Bösewicht. Nur der „qualificirte," d. h. martervolle Tod ist pikanter, dem Gaumen der peinlichen Aesthetik genügender Tod. Was die Speise ohne die Würzen des Koches, das ist die Todesstrafe ohne die Zuthaten des Schinders. Der Tod nimmt zwar dem Maleficanten sein theuerstes und höchstes Gut, aber befreit ihn ja auch zugleich von allen Uebeln, folglich auch den Uebeln des peinlichen Richters und Henkers. Daher hielt der Kaiser Tiberius den Tod für eine so geringe Strafe, daß er die, welche sterben wollten, zu leben zwang, und als einst ein zum Tode Verurtheilter, Namens Carnulius, sich selbst entleibt hatte, ausrief: „Carnulius ist mir entwischt," und der Kaiser Caligula ließ die von ihm zum Tode Bestimmten nur durch häufige kleine Stiche tödten, damit sie, wie er sagte, auch fühlten, daß sie stürben.

Schrecklich ist nicht der Tod an und für sich; nein! der

naturgemäße, der gesunde Tod, — der Tod, der im hohen Alter erfolgt, dann erfolgt, wann der Mensch das Leben satt hat, wie es im Alten Testament von den Erzvätern und andern gottgesegneten Männern heißt, ist selbst der letzte Wille und Wunsch des Menschen, so lange er wenigstens in seinen Wünschen und Vorstellungen der menschlichen Natur getreu bleibt. Schrecklich ist nur der unnatürliche, gewaltsame, grausame Tod. Nur dieser erscheint daher dem Menschen als göttliches Strafgericht. So heißen bei dem Propheten Ezechiel der Tod durch das Schwert (Gewalt überhaupt), der Tod durch die Pest („böse Krankheiten" überhaupt), der Tod durch Hunger, der Tod durch wilde Bestien die vier bösen Gerichte oder Strafgerichte Gottes. Und die Hölle ist eben nichts anderes, als die von der göttlichen, d. h. gläubigen oder geistlichen Rachsucht und Einbildungskraft verewigte und verselbstständigte qualificirte Todesstrafe des peinlichen Rechts.

Die Hölle heißt im Neuen Testament „das Dunkel der Finsterniß," der „Kerker, wo Peiniger oder Kerkermeister sind," der „Feuerofen, wo Heulen und Zähnklappen," „der Ort der Qual" (eigentlich Tortur, Marter), wo die Verdammten „leiden des ewigen Feuers Pein;" also lebendig verbrannt werden, ohne je vernichtet zu werden, so sehr sie es wünschen, weil die Allmacht der göttlichen Strafgewalt sie nicht sterben läßt, sie wider Willen zu leben zwingt, aber nur um im Sinne Caligulas „den Tod zu fühlen," im Sinne des heiligen Augustins und anderer christlichen Heiligen „ohne Ende zu sterben." Daher nennen sie auch die Hölle „den ewigen Tod," „den unsterblichen Tod," den „Tod ohne Tod, das Ende ohne Ende." Was ist gegen diese Höllenpein die Pein des menschlichen Henkers, welcher den Tod zur Gränze seines grausamen Handwerks hat und überdieß nur auf eine

bestimmte qualvolle Todesart eingeschränkt ist, während die Höllenstrafe alle Schmerzen, alle von „erfinderischer Grausamkeit nur immer erdenkbaren Martern in sich begreift!“ [17])

Daß die Höllenstrafen denselben Sinn, denselben psychologischen Grund und Ursprung haben, als die peinlichen Strafen und Martern, das beweisen die indische und parsische Religion, welche selbst die geschichtliche Quelle der spätern jüdischen und christlichen Lehre von der Hölle und den letzten Dingen überhaupt ist, unwidersprechlich dadurch, daß sie Höllenstrafen und bürgerliche oder peinliche Strafen unmittelbar mit einander verbinden, wie wenn es z. B. bei den Parsen heißt: „300, 600 u. s. w. Riemenstreiche in dieser, 300, 600 u. s. w. Jahre Höllenstrafe in jener Welt,“ oder beide Strafen selbst der Art und Beschaffenheit nach zu einer und derselben Strafe machen, wie wenn z. B. bei den Indern der Ehebrecher hier auf einem glühenden eisernen Bette verbrannt und dort in der Hölle noch von einer glühendheißen eisernen Jungfrau umarmt werden soll. So plump und craß haben nun allerdings die Christen nicht die Einerleiheit der göttlichen oder höllischen und der menschlichen oder criminalistischen Strafen ausgesprochen, aber gleichwohl haben sie Gott, weil er nicht nur ein Gott der Liebe und Vergebung, sondern auch ein Gott des Zorns und der Rache sei, welcher über die Sünder in diesem und künftigem Leben die schwersten Strafen verhänge, zum Rechtfertigungsgrund der Todesstrafe gemacht [18]), und selbst, wenigstens in einer der furchtbarsten qualificirten Todesstrafen, in der Strafe des Verbrennens uns ad oculos demonstrirt, daß die Qualen des peinlichen Rechts sich der Beschaffenheit nach nicht von den Qualen der Hölle und umgekehrt diese

sich nicht von jenen unterscheiden. So heißt es z. B. in Döplers „Schauplatz derer Leibes- und Lebensstrafen" von der Strafe des „Verbrennens." „Diese Lebensstrafe ist sonderlich eine von denjenigen, so die Göttliche Majestät zu gebrauchen selbst beliebet hat. Denn da finden wir ja in Heil. Schrift, wie Gott der Allerhöchste als ein gerechter Richter aus rechtmäßigem Eifer die grausamen Sünden und Laster der Menschen mit Feuer und Schwefel vom Himmel herab gestrafet, wie die Exempel der sieben Sodomitischen Städte rc. ausweisen." Aber das Feuer, welches Sodom und Gomorra vernichtete, ist nur ein Exempel von dem höllischen Straffeuer, wie in der zweiten Epistel St. Petri und Epistel Judä geschrieben steht.

Der Scharfrichter oder Henker hat bei den Deutschen unter andern auch den Namen Meister Hämmerling — ein Name, den er, wie es in dem eben angeführten Schauplatz heißt, mit dem Teufel gemein hat, weil er bisweilen mit teuflischer Grausamkeit gegen den Menschen wüthet, quia nonnunquam cum diabolica crudelitate in homines saevit. Aber Teuflisch und Höllisch ist eins; der Teufel ist ja der Engel des Todes, wie er bei den Juden, Menschenmörder von Anfang, wie er bei Johannes heißt, „ein Stifter und Ursacher, wie Luther sich ausdrückt, der Sünde, des Todes und alles Jammers und Unglücks," folglich auch des höllischen. Aber eben so ist es eins, ob ich Einen zum Henker oder Teufel wünsche; der Teufel ist, wie Luther in den Tischreden sagt, unsres Herr Gotts Henker, und der Henker ist der Menschen Teufel.

Als eine Pein der Hölle oder des Teufels wird besonders die Pein des Dursts hervorgehoben. „Sende Lazarum, fleht der Reiche in der Hölle zu Vater Abraham, daß er das Aeußerste seines Fingers ins Wasser tauche und kühle meine Zunge, denn

ich leide Pein in dieser Flamme." Aber auch in der Hölle des christlich germanischen Criminalrechts fehlt nicht die „Durst-Volter," welche „noch heut zu Tage (1693) an etlichen Orten bei Volterung der Hexen und Zauberer pfleget practiciret zu werden, daß die Scharfrichter vor der Tortur ihnen eine Salzerichte Suppen (die sie gar ungern einnehmen und hinterschlingen), zu essen geben, hernach in der Volterstube warm einheitzen lassen, da denn die Hexen, wenn sie auf der Leiter hängen, so sehr nach einem Trunk thun, drum bitten und flehen, als wenn ihnen die Seele ausgehen wollte," wie es in Döplers angeführtem Schauplatz heißt. Doch genug der Beweise von der Identität der zeitlichen und ewigen, der menschlichen und göttlichen Hölle!

Anmerkungen und Belegstellen zur Unsterblichkeitsfrage.

1) Im Hiob steht mehrmals der Tod geradezu für Orcus, Todten- oder Schattenreich. — In Beziehung auf die Vorstellungen der alten Hebräer sei hier auch zugleich bemerkt, daß es schon in Flügge's Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit Lpzg. 1794 I. Th. S. 166 richtig heißt: „der Scheol der Hebräer ist nichts als Versinnlichung des Zustandes des Nichtseins nach dem Tode." Der Schein einer „Art von Leben" entsteht nur dadurch, daß den Todten gewöhnlich nur besondere Lebensäußerungen oder Lebensthätigkeiten abgesprochen werden. Allein es findet hier eine Synecdoche Speciei oder Partis statt, d. h. es steht hier die Art für die Gattung, das Besondere für das Allgemeine, der Theil für das Ganze. Wenn also z. B. der localisirte Tod, das Todtenreich das Land der Stille oder des Schweigens heißt, so steht dieses Schweigen, dieses Nicht mehr reden für überhaupt Nicht mehr thätig sein, Nicht mehr denken und empfinden, kurz nicht mehr leben. So heißen auch bei Ovid die Todten die Schweigenden, Silentes, das Todtenreich z. B. der Sitz der Schweigenden. Uebrigens wird an einigen Stellen das Nichtmehrleben oder Nichtmehrsein der Todten auch unumwunden und unverblümt ausgesprochen, so Psalm 39, 14: „bevor ich weggehe (nämlich in die Unterwelt) und nicht mehr bin," und Sirach 17, 26 heißen „die Todten die nicht mehr sind." Wenn man aus Jesaias 14, 9—10 folgert, daß hier bereits den Schatten Gefühl zugeschrieben werde, so muß man aus dem vorhergehenden Verse auch schließen, daß hier den Bäumen Empfindungen zugeschrieben werden, denn so gut die Todten eine Schadenfreude darüber empfinden, daß jetzt der stolze König von Babel ihres Gleichen geworden ist, „freuen sich auch die Tannen und Cedern auf dem Libanon (und sagen): weil du liegst, kommt Niemand herauf der uns abhaue." Eben so ist es mit Hiob 26, 5 welcher Stelle zufolge man den „Schatten ein Erbeben vor der Allmacht Gottes zuschreibt." Wie kann man auch hier übersehen, daß mit den Todten, wenn man das hebräische Unter hier nicht als Präposition, sondern als Adverb

nimmt, wie es auch an der eben angeführten Stelle des Jesaias V. 9 steht, auch die Gewässer und ihre Bewohner erbeben? So erbeben oder erzittern ja auch Psalm 77, 17 die Wasser beim Anblick des Herrn.

2) Die Dichter identificiren daher mit Recht Seelen und Knochen oder Asche. Manesque sepulcris elicit et tepido devocat ossa rogo. Tibull. 1, 2, 45. Propertius sagt (2, 13, 32): „eine kleine Urne nehme auf meine Manen," meine Seele, d. h. meine Knochen und Asche. An den Todtenfesten, sagt Ovid (Fast. 2, 563) schweifen umher die leichten Seelen und die begrabenen Leichen. Eben so sagt er auch ebendaselbst (5, 451): er begrub den Schatten des Bruders. Selbst in der Naturgeschichte des Plinius (11, 37. 5. 54), steht Manen für Cadaver zum Scandal der rechtgläubigen Seelen. So bemerkt Gesner in seiner Chrestom. Plin. zu dieser Stelle: „Es ist etwas besonderes, daß manes hier vor den todten Körper gesetzt wird; denn ordentlich verstehen die Scribenten dadurch den vom Leib getrennten Geist, welcher so lange um solchen seinen Körper herumflattere, bis solcher zur Erden bestattet werde. Vielleicht hat Plinius mit Fleiß so geredet, anzuzeigen, was er als ein Mann, der ad Epicureismum ziemlich inclinirte, von den Dis Manibus hielte." Wenn aber der Geist oder die Seele nicht eher in die Unterwelt gelangt, als bis der Körper unter die Erde gebracht wird, nicht eher zur Ruhe kommt, als bis dieser im Grabe ruht — prius, quam sedibus ossa quierunt Virg. Aen. 6, 327 — nicht eher am Orte ihrer Bestimmung ist, als bis dieser am Orte seiner Bestimmung ist, so ist damit doch offenbar die Einheit der Manes, der Seele mit ihrem Cadaver ausgesprochen.

3) Quarum quidquid non creditur ars est, heißt es bei Lucan Phars. 6, 437 von den Thessalischen Todtenbeschwörerinnen.

4) „Es gehet mir nicht schlimmer als meinem Vater, welcher auch sterben mußte" idem mihi accidit, quod patri meo, nempe quod moriar. Schütze, Lehrbegriff der alten Deutschen vom Zustand der Seelen nach dem Tode 1750 S. 89.

5) So steht auf römischen Grabschriften ausdrücklich: Nos eo ordine, quo Natura permiserit, te sequemur. Kirchmannus de Funeribus Rom. 3, 9.

6) Im Corp. Jur. can. de jure funer. etc. Decr. Sec. P. Causa 13. Qu. 2. c. 2 u. 3. Der heilige Augustin dagegen hielt den Wunsch seiner Mutter, neben ihrem Gatten begraben zu werden, für einen ungöttlichen, und war daher sehr erfreut im Herrn, als sie unmittelbar vor ihrem Tode diesen irdischen Wunsch aufgab. Confess. l. 9. c. 11.

7) Siehe Joh. Gerhardi Loci Theol. de Resurr. §. 11. 3. de Morte §. 174.

8) Außer dem Pyriphlegethon, dem Feuerstrom, der bei Homer wenigstens noch nicht die mystische Bedeutung hat, daß er die Seelen von den irdischen

Schlacken reinige, sondern, wie schon Apollodor in seinen Fragmenten andeutet, seinen Namen und Ursprung nur von dem Feuer hat, welches die Todten auf dem Scheiterhaufen verzehrt, außer dem Feuerstrom also sind und heißen die Flüsse der Unterwelt: Acheron von Achea d. i. Schmerzen, Trauer, und Kokytos von Kokyo d. i. Weinen, Heulen. Und dieser Kokytos ist bei Homer ein Aporrox d. i. Abriß, Ausfluß des Styxstroms. Styx aber heißt die Schauderhafte von Stygno d. i. Hassen, Verabscheuen, Fürchten. Bei ihr schwören die Götter ihren heiligsten und furchtbarsten Eid, weil das den Göttern, den Unsterblichen Entgegengesetzteste, Verhaßteste, Abscheulichste der Tod ist.

9) Nach Georgi: Rußland in Simon Geschichte des Glaubens an eine Fortdauer der Seele nach dem Tode. Heilbr. 1803 S. 158.

10) Le Chou-King, par Gaubil, revu et corrigè p. M. de Guignes Paris 1770 Part. 3. Ch. 7. Sect. 2.

11) Meiners Allgem. Kritische Geschichte der Religionen. Hann. 1806 I B. S. 319.

12) Werke des tschinesischen Weisen Kung-fu-dsu v. M. Schott I Th. Halle 1826 1. B. 1. C. 3.

13) Das Reich der Mitte v. S. W. Williams v. Collmann. Cassel 1853 1. B. S. 499.

14) Es gibt nämlich nach dem Christenthum, wenigstens dem alten, zwei Unsterblichkeits- oder vielmehr Seligkeitszustände nach dem Tode. Der eine ist der Zustand der Seele ohne Leib bis zum allgemeinen Gericht, der andere der Zustand der mit dem Leibe verbundenen Seele, und dieser ist erst der Zustand der vollendeten Seligkeit. Die abgeschiedenen Seelen sehnen sich daher nach der Vereinigung mit ihren Leibern. Siehe J. Gerhard L. Th. de Morte §. 307. In einer christlichen Metaphysik heißt der Zustand der außer dem Körper befindlichen Seelen geradezu ein unvollkommner und gewaltsamer. Siehe denselben de Resurrect. Mort. §. 50.

15) Wenn einmal die Erfahrung den Menschen überzeugt hat, daß der Ort, wohin er das Jenseits verlegt, sich nicht vom Diesseits unterscheidet, wenn überhaupt einmal der Zweifel erwacht ist, ob das Jenseits an dem geglaubten Orte existire, ja ob es nur überhaupt existire, so wird es natürlich so weit als möglich den profanen Augen entrückt, die Existenz desselben an diesem oder jenem Orte aufgegeben, aber deßwegen doch nicht seine Existenz an irgend einem Orte geläugnet. So ging es bekanntlich dem griechischen Elysium. So sollte auch das otaheitische Paradies auf der Insel Baiatea gelegen sein in der Nähe des Berges Temehani-Unauna, „aber in den höhern Regionen, so daß es den Augen der Sterblichen nicht zugänglich war.“ Ausland 1843 N. 241. So ist es auch im Christenthum. Erst war der optische, augenscheinliche Himmel der Wohnort der Gottheit und der Seligen. Es

wurden aber mehrere Himmel unterschieden, und nur der höchste, insofern den irdischen Augen verschlossene, aber deßwegen doch an sich oder in Momenten der Entzückung sichtbare Himmel — „ich sehe den Himmel offen und des Menschen Sohn zur Rechten Gottes" — als dieser Ort bestimmt. Die Kirchenväter und katholischen Theologen nennen diesen höchsten Himmel Empyreum und beschreiben ihn unter Anderm als unermeßlich hoch und unermeßlich groß — unermeßlich groß und geräumig, damit er einerseits, wie Wilhelm von Paris sagt, die unendliche Macht und Herrlichkeit Gottes beweise, andrerseits das heftige Verlangen des Menschen, große Länderstrecken zu besitzen und beherrschen, befriedige. Ad humani desiderii vehementiam satiandam, quae amplas possessiones lataque terrarum dominia requirit. (Hieron. Vitalis Lexic. Mathem. Astronom. Geom. Paris 1668.) Wer kann es nun dem Oberhaupt der katholischen Kirche verargen, daß er so sehr an der weltlichen Herrschaft festhält! Stammt bei ihm dieses irdische Verlangen nicht aus dem himmlischen Jenseits? Die protestantische, wenigstens lutherische Theologie bestimmte nicht den Ort des Himmels, sprach ihm aber doch nicht die örtliche Existenz überhaupt ab, sondern räumte ihm ein certum *ποῦ*, ein gewisses Wo ein. Wie mit dem Himmel, war es mit der Hölle. Der Katholicismus versetzte die Hölle in die Erde, ja machte sie selbst zum Mittelpunkt des Universums, d. h. der Erde. Im Katholicismus ist daher die Hölle ein Artikel, der nicht nur in eine Glaubenslehre, sondern selbst in ein mathematisches und astronomisches Lexikon, wie das eben angeführte, gehört, denn als der Mittelpunkt der Erde — universi istius centrum — wäre die Hölle der geeignetste Ort zu astronomischen Beobachtungen, wenn nicht die Dichte der Erde im Wege stände. Ja sie gehört hier eigentlich in jedes Handbuch der Geologie, denn die Schlünde der feuerspeienden Berge sind die Eingänge der Hölle, ihre Ausbrüche entweder wirkliche Expectorationen des ewigen Höllenfeuers oder doch lehrreiche Vor- und Beispiele von seiner furchtbaren Gewalt und Stärke. Die protestantischen Glaubenslehrer dagegen wissen nicht mehr, wo die Hölle ist, nur daran zweifeln sie nicht, daß sie irgend wo ist. So heißt es z. B. in J. G. Baieri Comp. Theol. Posit. Lps. 1717 p. 368: Locum inferni quaerere aut definire velle in hac vita, inutiliter curiosum est. Quod autem certus locus damnatis destinatus sit, non est dubium; ebenso in J. F. Buddei Comp. Instit. Theol. Dogm. l. 2. c. 3. §. 17. Eben so wenig zweifeln sie daran, daß das Feuer der ewigen Höllenstrafen „wirkliches, eigentliches, materielles, körperliches Feuer" sei, ob sie gleich die Natur desselben nicht näher zu bestimmen wagen, daß überhaupt die Hölle der Inbegriff nicht nur der entsetzlichsten Seelenqualen, sondern auch der entsetzlichsten Körperschmerzen und Sinnebeleidigungen ist, daß also, kurz und derb gesagt, die Hölle nicht nur teuflisch brennt, sondern auch teuflisch schmeckt und teuflisch stinkt. Die Hölle heißt daher bei den Protestanten der schmutzigste Wohnort, domicilium squalidissimum, in dem angeführten katholischen Lexikon der ver-

worfenste Ort, gleichsam die Kloake oder der Abtritt des Universums. O wie armselig, wie dürftig, muß ich abermals bei dieser Gelegenheit ausrufen, ist doch der wissenschaftliche Sensualismus und Materialismus gegen den religiösen oder spiritualistischen Materialismus, welcher selbst an die Ewigkeit der menschlichen Excremente glaubt!

16) So sagt z. B. Theodoret (in Epist. ad Corinth. 15, 34) „weislich behauptet hier der Apostel, daß, wer nicht an die Auferstehung glaube — die Auferstehung ist aber eben die ächt christliche Unsterblichkeit —, nichts von Gott wisse, denn wer Gott zu kennen behauptet, der glaubt, daß er gerecht sei. Zur Gerechtigkeit gehört aber die Wiedervergeltung, die wir jedoch in diesem gegenwärtigen Leben nicht finden. Wer sich daher zum Gottesglauben bekennt, der muß eine Auferstehung erwarten," eben so Chrysostomus (Homil. in Johann.): „wenn keine Auferstehung ist, wie kann die Gerechtigkeit Gottes gerettet werden, da hier so viele Böse glückliche Tage haben, so viele Gute in der Bedrückung leben und sterben; wie kann jeder von dieser empfangen, was ihm gebührt, wenn keine Auferstehung ist?" Kürzer lautet daher der Schluß also: wenn keine Unsterblichkeit ist, so ist keine Vorsehung, wenn keine Vorsehung, keine Gottheit. „Wenn keine Auferstehung ist, so ist weder Gott, noch Vorsehung, sondern Alles eine Beute des Zufalls" (Joh. Damascenus de orthod. fide l. 4. c. 28). Kurz und gut sagt daher Ph. Mornäus (de veritate Rel. Christ. c. 15): „wer an Gott glaubt, glaubt an seine Unsterblichkeit, denn wie sollte in ein sterbliches Wesen dieser Gedanke kommen? Und wer an seine Unsterblichkeit glaubt, glaubt auch an Gott." Dagegen sagt der fromme und philosophische Kaiser Marc Antonin (12, 5): „wenn es gerecht wäre — nämlich, daß die Menschen unsterblich wären — so wäre es auch möglich, und wenn es der Natur gemäß wäre, so hätte es auch die Natur wirklich gemacht, oder mit sich gebracht." Es ist also nicht gerecht, weil es nicht der Natur gemäß, und nicht möglich, weil der Gott des heidnischen Weisen, so mächtig und gütig er auch ist, doch nur thut und vermag, was der Natur nach, nicht was dem menschlichen Wunsch nach möglich ist. Die Christen, wenigstens die Alles von sich auf Gott schiebenden, die nicht auf die Verdienstlichkeit ihrer Werke pochenden, glauben freilich nicht die Unsterblichkeit zu glauben, weil sie sie wünschen, oder gar als einen schuldigen Lohn fordern, wie die Papisten (siehe Gataker's Commentar zu Antonin) sondern nur weil sie Gott ihnen versprochen habe, was aber Gott verheißen, gewiß sei. Aber die Verheißung der Unsterblichkeit setzt ja selbst den Wunsch derselben voraus, ist nur die göttliche Zusage und eben deßwegen göttliche, d. i. unzweifelhafte Gewißheit seiner Erfüllung. Außer dem theologischen Grunde der Unsterblichkeit haben denn auch selbst die lutherischen Theologen den psychologischen oder egoistischen Grund offen ausgesprochen. So sagt z. B. Rechenberg in einer Note zu Athenagoras von der Auferstehung der Todten (1685 Lips.): „Gott, der Urheber des Lebens, liebt das Leben der Menschen.

Und deßwegen ist allen die Liebe zum Leben eingeboren. . . . Da aber diese Lebensliebe auch durch das längste Leben nicht befriedigt wird, so beweist sie das Vorhandensein eines andern Lebens, das dieses Verlangen des Menschen stillen muß."

17) Worte eines Benedictiners und Dr. der Theologie. „Non est tormentum ab ingeniosa crudelitate excogitabile, non est ullus dolor tam intolerabilis, quem non infernalis poena complectatur. Omnis dolor irruet super eum. Job. 20, 22." P. Mezger Sacra Hist. Aug. Vind. 1700. p. 633. Uebrigens sagt auch schon der heidnische Todtenrichter Minos bei dem römischen Dichter Claudianus zu dem schändlichen Rufinus: alle Arten von Leiden oder Schmerzen will ich über dich verhängen. Genus omne dolorum in te ferre lubet. In Rufin. 2, 506.

18) Siehe hierüber z. B. Hugo Gr. de jure belli et pacis l. 1. c. 1. §. 5 und 8. B. Carpzovii Pr. N. Rer. crimin. P. III. Qu. 101. Insbesondere aber über den heiligen Beruf und göttlichen Ursprung des Henkers und Schinders (tortoris, Folterer's) bei den christlichen Criminalisten im Gegensatz zu der verächtlichen Bedeutung desselben bei den Heiden, besonders den Römern siehe Doepleri Theatrum Poenarum, Suppliciorum et Execut. crimin. Oder Schauplatz derer Leibes- und Lebensstrafen. Sondersh. 1693. cap. 6. Nr. 57. und Jod. Damhouderii Praxis Rerum crimin Antverp. 1601. cap. 155.

Zur

Theogonie.

Oder

Beweise, daß der Götter Ursprung, Wesen und Schicksal der Menschen Wünsche und Bedürfnisse sind.

Nach den lateinischen Schriftstellern.

1.

Der himmlische oder natürliche Jupiter.

Der erste und mächtigste Wunsch des Menschen ist der Wunsch zu leben, denn „edler als das Leben ist nichts auf der Welt," wie selbst die für ihren Gemahl freiwillig sterbende Alkestis bei Euripides mit Recht behauptet. Das Wesen oder der Gott, welcher diesen Wunsch erfüllt, ist daher der Optimus Maximus, der Beste und Höchste, der dem Range nach erste und mächtigste Gott. Dieser ist und heißt bekanntlich bei den Römern Jupiter, bei den Griechen Zeus.

„Jupiter, ruft im Pönulus des Plautus der Karthager Hanno aus, als er endlich seine geraubten und verkauften Töchter wieder gefunden, Jupiter, der du das Menschengeschlecht pflegst und erhältst, durch den wir leben und bestehen, auf den alle Menschen die Hoffnungen ihres Lebens setzen, gib mir heute deinen Segen." „Gib mir Jupiter recht langes Leben, gib mir recht viele Jahre!" heißt es in der die Wünsche überschriebenen Satyre Juvenals. „O wenn mir Jupiter die vergangenen Jahre wieder brächte! ruft in Virgils Aeneis der alte Evander beim Abschied von seinem Sohne aus, und betet dann: o ihr Himmlischen und du Jupiter, der Götter mächtigster Lenker, wenn ich meinen Sohn wiedersehen werde, so bitte ich um Leben, wenn

aber ein unsäglicher Fall ihm verhängt ist, o! so laßt mich sogleich das grausame Leben abbrechen.“ „Ich bitte, sagt Horaz in seinen Episteln, um nichts weiter den Jupiter, als daß er mir schenke, was er gibt und nimmt: Leben und Gut.“ Derselbe in seinen Oden: „Forsche nicht nach deinem Lebensende! erdulde — es ist das Beste — was auch immer geschehe, mag dir Jupiter nur noch diesen oder mehrere Winter gewähren!“ „Jupiter hat dir – so schmeichelt der Dichter Statius in seinen Silven dem Domitian — lange Jugend zugesagt, ja sogar seine Jahre (seine Lebenszeit d. i. unsterbliches Leben) verheißen.“ „Möge Jupiter, wünschte nach Tertullians Apologeticus das römische Volk dem Kaiser, deine Jahre (Lebenszeit) auf Kosten unserer Jahre mehren.“ 1)

Aeschylos nennt in den Schutzflehenden den Zeus φυσίζοος, den Lebenzeugenden, den Belebenden, und bei den griechischen und römischen Philosophen von Plato an bis herab auf Apulejus heißt ausdrücklich Jupiter oder Zeus die Ursache oder der Urheber des Lebens. Ja die griechischen Philosophen suchen diese seine Wesensbestimmung selbst sprachlich zu begründen, indem sie behaupten, daß Zeus von Zen, das Leben, der Genitiv Dios aber von der Präposition Dia, durch abstamme, also das Wesen bedeute, durch welches wir leben. Der verrückte griechische Arzt Menekrates nannte sich darum Zeus, weil er durch seine Heilkunst die Ursache sei, daß die Menschen lebten. Ich Zeus, schreibt er bei Athenäos an Philippos, gebe ihnen Leben.

Jupiter ist also Vitumnus, d. h. Lebensgott, aber er heißt nicht so. Der religiöse Obscurantismus und Pedantismus der Römer, welcher mit scholastischer Spitzfindigkeit Wesen und Eigenschaften der Hauptgötter in eine Menge kleinlicher Untergötter zerspaltet, hat auch diesen nur dem Jupiter gebührenden Namen

einem ganz obscuren Gott zugeeignet.[2]) Was aber Jupiter nicht dem Namen, das ist er der That nach. Jupiter ist der Gott des Himmels, der Gott der himmlischen (Aether) und irdischen Luft, der Gott und Vater des Lichtes und Tages, Diespiter, Lucetius. Wer aber Licht und Luft gibt, der nur allein gibt auch Leben, nicht ein besonderer Lebensgott ohne Licht und Luft. Wir sehen, sagt Cicero in seiner zweiten Rede für S. Roscius, daß das „Licht, das wir genießen und der Lufthauch, Athem, den wir ziehen, uns vom Jupiter mitgetheilt werden.“ „Das Licht genießen“, das „Licht erblicken oder sehen“ ist aber im Sinne des Römers, des Griechen, des Menschen überhaupt soviel als Leben. Ja! das individuelle Lebensprincip, der Geist, die Seele selbst ist nach den Alten himmlisches Wesen, d. i. Aether, Luft, Licht, Feuer.

Macht man nicht das freundliche Licht, sondern den furchtbaren Blitz zum ersten Wesen Jupiters, so läuft der Unterschied zwischen dem Lucetius, dem Erleuchter und dem Fulminator, dem Blitzer doch nur darauf hinaus, daß jener zum Menschen sagt: ich bin der Herr des Lebens, dieser aber: ich bin der Herr des Todes. Wer aber den Tod, der hat eben damit auch das Leben in seiner Gewalt, der ist wenigstens insofern, als er mich nicht tödtet, während er mich doch jeden Augenblick tödten kann, der gnädige Grund, daß ich lebe. Und wer einmal Donner und Blitz, der hat auch die Wolken und Wolkenbrüche und andere atmosphärische Uebel, „Nebel und schädliche Luft“ in seiner Hand. Wer aber seinen Zorn und Grimm in verheerenden Wolkenbrüchen, Hagel- und Donnerschlägen ausläßt, derselbe offenbart auch augenscheinlich sein Wohlwollen in wohlthätigem Sonnenschein und Regen. Und so ist denn Jupiter, der furchtbare Donnerer und Blitzer zugleich der freundliche Erheiterer des Himmels und des menschlichen Gemüths, Serenator und der fruchtbare Regengott,

Pluvius oder Imbricitor. Wie können aber ohne das „Wasser aus Gott", wie die Griechen den Regen nennen, Pflanzen, Thiere und Menschen leben? Es ist ja nur, wie Virgil im Landbau sagt, „der allmächtige Vater, der Aether, der sich im Frühling mit fruchtbaren Regengüssen in den Schooß seiner freudigen Gattin, der Erde, senkt und ihre Leibesfrüchte jeglicher Art nährt." Die baumlosen, verbrannten Sandwüsten Libyens dagegen haben nicht, wie sich Lucan im neunten Buche seiner Pharsalia ausdrückt, „die zum Leben erforderliche Beschaffenheit, und Jupiter kümmert sich nicht um dieses Land", d. h. er regnet nicht. Aegypten allerdings bedarf nicht, wie derselbe im achten Buch sagt, Jupiters, aber nur nicht unmittelbar, denn der Nil, der es durch sein Wasser befruchtet und belebt, ist ja selbst, wie es schon bei Homer von ihm, auch andern Flüssen heißt, ein „himmelentströmender, himmelentsprossender", so daß also auch Aegypten zuletzt nur dem durch seine Regengüsse die Flüsse schwängernden und eben deßwegen fruchtbaren Jupiter — Frugifer — sein thierisches und pflanzliches Leben verdankt. Jupiter ist das allbelebende, überirdische, lichte, luftige, ätherische Wesen, mit einem Worte: der Himmel. „Sieh an den Himmel (wörtlich die glänzende Höhe), den All' als Jupiter anrufen" sagt bekanntlich der Dichter Ennius. Aber er ist der Himmel, welcher Blitz und Donner — Jupiter Elicius — Tod und Leben — „allmächtiger Jupiter entreiße dem Tode" (Virg. Aeneis) — Regen und Sonnenschein — „erfleht euch ihr Bauern feuchte Sommer und heitere Winter!" „rufe durch Gelübde den Regen herbei!" (Virg. Landb.) — auf menschliche Bitten hervorbringt. Er ist der gemüthlich natürliche, der religiös physikalische Himmel, kurz der Himmel, dessen Janus, dessen Oeffner und Schließer der Wunsch ist — der zwar bis heute noch den Gottesgläubigen und Gottesgelehrten unbekannte, weil unbe-

nannte, aber gleichwohl „älteste Gott," der „Gott der Götter," der Gott vor allen Göttern. Daher heißt auch Jupiter „eher" ante, der Beste, d. i. der Wohlthätigste, als der Mächtigste oder Größte, weil, wie Cicero sagt, es größer oder wenigstens angenehmer, erwünschter, „liebenswürdiger ist, Allen zu nützen, als große Macht zu besitzen." Das heißt, der erste Jupiter des Menschen ist der Wunsch des eigenen Besten, aber der zweite Jupiter ist der Größte, weil er als Jupiter secundus, als günstiger Wind, überhaupt Welt-Gott durch seine Macht diesen Wunsch des Menschen begünstigt [3]), dieses Beste siegreich und glorreich ans Licht fördert.

2.

Der irdische oder bürgerliche Jupiter.

Jupiter ist als der Herr über Leben und Tod auch der oberste Gott und Herr des bürgerlichen, staatlichen Lebens — der Gott der Bündnisse, insbesondere der ehelichen und freundschaftlichen, der gastrechtlichen und völkerschaftlichen Bündnisse, der Gott des Eidschwurs, der Treue, Fides, welche Horaz die Schwester, Cicero die Grundlage der Gerechtigkeit, Valerius Maximus die sicherste Bürgschaft der menschlichen Wohlfahrt nennt. Sowie aber der physikalische Jupiter, der Himmel über Rom nicht der griechische oder deutsche, sondern italische — coelum italum — römische Himmel ist [4]), so ist auch der politische Jupiter wesentlich römischer Gott — „unser Jupiter," heißt es z. B. in Horazens Oden —, zwar „des Menschengeschlechts Vater und Hüter," aber nur als „treuester Hüter der römischen Herrschaft," nur

mittelst römischer Gesetze und Waffen. Der Beste und Größte, der Optimus Maximus ist daher nur ein Beiname des Capitolinischen Jupiters, das „Capitolium, wie Cicero sagt, die irdische Wohnung Jupiters." Das heißt: das Beste und Größte, was der Mensch als Römer sich denken und wünschen kann, sein höchstes Wesen begreift das Capitolium in sich.

Jupiter ist Victor, Invictus, der Sieger, der Unbesiegbare. Aber war es nicht der Wunsch des Römers, selbst der Unbesiegte und Unbesiegbare zu sein und zu heißen? Hieß nicht einst schon bei Livius der Dictator Quinctius Pennus den jungen T. Manlius beweisen, daß der Römer unbesiegbar sei? Mußten nicht die römischen Soldaten nach Livius schwören, daß sie nur als Sieger aus dem Kampfe zurückkehren wollten? Jupiter ist Stator, der die Römer im Kampfe nicht fliehen läßt, sondern feststehen macht und durch diese Standhaftigkeit das römische Reich selbst feststellt. Aber war es nicht auf den erfüllten Wunsch des Romulus: „Jupiter, nimm den Römern ihre Furcht, hemme ihre schmähliche Flucht!" daß Jupiter diesen Beinamen erhielt? Jupiter ist Feretrius, Feindeschläger — oder deswegen so genannt, weil man ihm die dem feindlichen Feldherrn abgenommenen Waffen darbrachte —; aber erhielt er nicht auf eine ähnliche Veranlassung, wenn auch nur der Sage nach — aber was ist nicht Sage in der Religion? — vom Romulus diesen Namen? Jupiter ist der Feldherr, Imperator (Oberbefehlshaber, Herrscher), der Triumphirende, Triumphator, aber wie hätte der Römer dem höchsten Gott oder Wesen diesen Beinamen als Ehrentitel geben können, wenn nicht für ihn selbst der Feldherr, der Triumphator der höchste Wunsch und Gedanke gewesen wäre? Jupiter ist der Weltbeherrscher, „der Imperator und König der Götter und Menschen," wie ihn Plautus im Rudens, Virgil in der Aeneide, „der

Herrscher der Herrscher, der Könige," wie ihn Horaz in seinen Oden nennt. Aber herrscht dieser Jupiter nur im Himmel, wie Ovid sagt, nicht auch im Herzen des Römers? Ist nicht Roms Schicksalsbestimmung die Herrschaft der Welt? Kann man aber nicht eben so wie Nisus in Virgils Aeneide fragen, ob die glühende Begierde, hier die Begierde zu herrschen, von den Göttern eingegeben oder nicht vielmehr selbst das Schicksal, der Gott des Menschen sei? Ist nicht das römische Volk selbst gleich seinem Gotte, wie Cicero z. B. in seinen Reden sagt, „der Herr der Könige, der Sieger und Herrscher aller Völker?" nicht Romulus, der Vater und Gründer Roms, „Gottgezeugter, selbst Gott," wie es bei Livius heißt? Was ist also der römische Gott anders, als der sich als göttliches Wesen gegenständliche, der der Erfüllung seiner herrschsüchtigen Wünsche gewärtige und gewisse Römer?

Als die göttliche Roma oder die göttliche Herrschsucht der Römer in dem römischen Kaiser sich in Einer Person verkörpert und vereinigt hatte [5]), traten da die Kaiser nicht förmlich an die Stelle der Götter? Sagt nicht z. B. Plinius in seinem Panegyricus: „Capitolinischer Jupiter . . . du hast ihm, nämlich dem Kaiser Trajan, deinen Namen, deine Würde abgetreten"? Wurden nicht jetzt die Eide bei dem Genius oder Glücke der Kaiser geschworen? Wurde nicht jetzt der Kaiser als „der wirkliche, gegenwärtige, sichtbare Jupiter" von den Dichtern gefeiert? [6]) Und waren diese Dichter nur elende Schmeichler? Hatte denn noch der alte Jupiter politische Bedeutung und Macht? Hatte nicht der Kaiser ihm nur noch die Herrschaft über Licht und Luft, Blitz und Donner, Regen und Sonnenschein übrig gelassen? [7]) Was half aber die Gunst des Himmels, wenn der Kaiser ungnädig war? Hing nicht von den kaiserlichen Launen allein das Schicksal des

Menschen ab? War es der Jupiter Tonans, der Gott der Gewitterstürme, der Herr der Wind- und Wasserhosen, der den Ovid ins Exil verschlagen? Ist es also nicht wahr und richtig, wenn es heißt: „Jupiter ist allmächtig im Himmel, doch Cäsar auf Erden"?

Als Augustus dem Donner-Jupiter einen besondern Tempel auf dem Capitolium errichtet hatte und diesen häufig besuchte, so träumte ihn, wie Suetonius und Dio Cassius erzählen, daß sich der Jupiter Capitolinus über diese Zurücksetzung beschwere. Ja! Traum war jetzt der Capitolinische Jupiter, Wirklichkeit nur noch kraft der Gewitterfurcht des Kaisers der donnernde Jupiter. Vortrefflich ist daher, was der ächt römische, männliche Dichter Lucan im siebenten Buch über den Untergang der römischen Republik auf den pharsalischen Feldern sagt: „Lüge ist, daß Jupiter regiert. Kein Gott kümmert sich um menschliche Dinge. Doch wird sich dafür die Erde an den Göttern rächen. Die Bürgerkriege werden die Cäsaren den Göttern gleich setzen." Ja! Lüge war die Herrschaft Jupiters, als der Kaiser Herrscher wurde. Nur wo kein König und Kaiser, kein Herr auf Erden, hat ein Herr, ein König im Himmel noch Sinn und Macht — unmittelbare, persönliche, die einzig wahre und eben deßwegen unersetzliche, unvertretbare Macht.

Wie aber der himmlische Jupiter als Lebensluft und Lebenslicht kein ausschließliches, monotheistisches, sondern allgemeines, pantheistisches Wesen ist, so ist auch der irdische Jupiter als die Seele oder Lebensluft, spiritus vitalis des Staats, wie ihn Seneca in seiner Schrift von der Milde nennt, kein Wesen oder Gott nur für sich, sondern auch für Andere. Alle wissen, sagt derselbe Seneca ebendaselbst, daß der Kaiser eben so über ihnen, als für sie ist. „Zürne mir nicht, Jupiter, sagt Martialis im siebenten

Buch seiner Epigramme, wenn ich mir nichts für mich von dir erbitte, dich muß ich für den Kaiser anflehen, den Kaiser für mich." Der Kaiser ist ein allgemeines Gut, jeder Römer hat daher Antheil an diesem Gemeingut, jeder ist ein Glied oder Theil selbst der göttlichen Kaisersubstanz [8]). So hat selbst der knechtische Römer Kaisergefühle, findet im kaiserlichen Despotismus seinen eigenen befriedigt und vergegenständlicht.

3.
Juno.

Jupiter, der Weltbeherrscher, ist das höchste göttliche Wesen des Römers, der herrische, für sich freie, für Andere aber despotische Wille der psychologische Imperator und Jupiter des Römers. Selbst als Familienvater war der Römer Herr im strengsten Sinne des Worts, Herr über Leben und Tod — ein häuslicher Jupiter, supercilio cuncta movens. Meine Juno, sagt in Plautus, Casina Stalino zu seinem Weibe, du darfst gegen deinen Jupiter nicht so grimmig sein. Dominus, d. i. Herr, Gebieter, Tyrann wurde der Vater von den Kindern genannt. Glücklicher und nothwendiger Weise gehört aber zum gestrengen Hausherrn auch die gütige Hausfrau, wenngleich auch sie Domina, Herrin ist und heißt, zum Römer auch die Römerinn, zum König auch die Königinn, zum Jupiter also auch die Juno. Jupiter ist als Ehegemahl selbst „Vorstand der Ehe;" aber doch tritt bei ihm diese Eigenschaft in den Hintergrund. Das Wesen des Mannes erschöpft nicht die Ehe für sich allein. Der Schooß des Weibes birgt keine Lorbeerkränze; dem Sieger von Weibern, dem

Herrn über Kinder und Sclaven gebühren keine Triumphe. Anders ist es beim Weibe, wenigstens dem antiken, welches den erschöpfenden Sinn seines Wesens und Daseins, seine menschliche und politische Bedeutung und Wirksamkeit nur in der Ehe, in der Familie findet, wenn gleich in außerordentlichen Fällen — freilich auch in Angelegenheiten der weiblichen Eitelkeit und Putzliebe — siehe Livius 34, 5 — die römischen Frauen in öffentlicher und gemeinschaftlicher Wirksamkeit auftreten.

Die Sache der Ehe, die Sache des Weibes überhaupt, findet daher erst in Jupiters Gattinn ihre Vertretung, ihre Vergegenständlichung. Juno ist der „Genius" der Weiber; bei „ihrer Juno," ihrer Schutzgottheit, d. h. ihrem eigenen Wesen [9]) — denn was anders schützt das Weib als die Macht, die es durch sein eigenes Wesen auf den Mann ausübt? — schwuren die Römerinnen. Juno ist zwar nicht blos Gattinn, sondern zugleich selbst Herrscherinn, Regina, weibliches Staatsoberhaupt, insbesondere die Schutzgottheit der Curien oder Stadtgemeinden, aber gleichwohl sind doch ihre wesentlichen Eigenschaften und Verrichtungen ächt weiblicher Natur. Sie ist und heißt daher schlechtweg die Frau, Matrona — übrigens auch „Jungfrau," „Jungfräuliche" als Schutzgöttinn der Jungfrauen — die Hausfrau oder Hausmutter, Mater familias, die Pronuba, Juga oder Jugalis, d. h. die Mann und Weib Verbindende, die Stifterinn und Vorsteherinn der Ehe, die Versöhnende, die Friedensstifterinn zwischen Mann und Weib, Viriplaca, die die Braut auf dem Wege in das Haus des Bräutigams sicher Geleitende, Iterduca, Domiduca, die Löserinn des Gürtels, womit die Neuvermählte umgürtet war, Cinxia, die Salberinn, Unxia, welche die Schwelle des neuen Hauses zu glücklicher Vorbedeutung mit Oel und Fett einsalbte [10]). Kurz, Juno ist das Herz des Weibes als Gott-

heit [11]) — die Göttinn, in welcher die wichtigsten Wünsche des Weibes — auch des Mannes als Gatten und Vater — ihre Erfüllung finden. Vor Allem ist sie daher Lucina oder Lucetia, die Kinder gebende und ans Licht fördernde Göttinn — die Göttinn, welche die Gebährenden um ihren Beistand anrufen, daher auch Opigena genannt. „Du Lucina, heißt es z. B. in Ovids Fasten im zweiten und dritten Buche, hast uns das Licht (das Leben) gegeben. Du gewährst der Kreißenden Wünsche." „Schütze huldvoll, Lucine, die schwangern Weiber und entnimm ihrem Leibe schmerzlos die zeitige Bürde!"

Obgleich aber Juno aus zärtlicher Vorsorge für ihr Geschlecht selbst Hebammendienste thut — natürlich nur religiöse, nicht materielle, chirurgische — ja selbst als Fluonia, wie Festus sagt, den Fluß des Blutes nach der Empfängniß zurückhält; so überläßt sie doch großmüthig die besondern, zur Erfüllung der ehelichen Wünsche erforderlichen Verrichtungen andern untergeordneten Göttern und Göttinnen: — eine unübersetzbare Stelle! — ut feminae sexu infirmae, novitate pavidae, illis cooperantibus sine ulla difficultate virginitas auferatur, adest enim Dea Virginensis et deus pater Subigus et dea mater Prema et dea Pertunda. Der heilige Kirchenvater Augustin, dessen Schrift vom Staate Gottes diese Stelle entnommen ist, weist mit Entrüstung diese Göttinnen, namentlich die Dea Pertunda, zur Thüre des Brautgemachs hinaus und ruft unwillig aus: Agat aliquid et maritus. Thue doch etwas auch der Mann selbst, überlasse er nicht Alles den Göttern! Welche atheistische Vergötterung der menschlichen Selbstthätigkeit! Kann denn der Mensch, heiliger Augustin! etwas, namentlich Gutes aus sich selbst, ohne göttlichen Beistand thun? Ist aber Kinderzeugen nicht ein gutes Werk? Und wenn die Menschen, wie wenigstens moderne

Afterchristen behaupten, um reden zu lernen, Gott zum „Vorredner,“ folglich auch consequenter Weise, um tanzen und reiten zu lernen, Gott zum Vortänzer und Vorreiter nöthig haben, müssen sie dann nicht auch die Anfangsgründe der „Kunst zu lieben,“ ursprünglich wenigstens von Gott empfangen haben? Der Mensch weiß ja Alles nur hinterdrein aus der Erfahrung, und das Können hängt vom Wissen ab. Wie konnte also der Mensch aus sich selbst wissen, wie man es anfangen muß, um Kinder zu zeugen? Nothwendig gilt auch hier: ab Jove principium. Amerikanische Wilde kennen nicht einmal den Genuß des Kusses — ein deutlicher Beweis, daß der Mensch nicht von selbst auf das Küssen gekommen, daß der Kuß keine menschliche Erfindung, sondern eine Offenbarung der göttlichen Liebe ist, daß also nicht Adam, sondern Gott zuerst die Eva geküßt hat. O welch ein entzückender Gedanke, daß der menschliche Kuß nur ein Nachdruck des göttlichen Urkusses ist, daß auch hier der Mensch nur leidend thätig ist, nur küßt als von Gott geküßt, gleichwie er sich nur denkt und weiß, als von Gott gedacht und gewußt!

4.

Minerva.

Kein Leben, keine Macht, kein Heil weder des Einzel- noch des Gemeinwesens ohne Jupiter und Juno! Heilbringerin, Retterin, Sospes heißt daher Juno, wie Jupiter Heil und Hülfebringer, Salutaris, Opitulator. Aber was ist Macht, Gewalt, „selbst titanische, ohne Klugheit?“ Was hilft mir der Jupiter selbst als Jupiter Pecunia, als Geldgott, welcher noch heute der

allmächtige Gott der Welt ist, wenn nicht die Göttinn „Numeria, welche — nach Augustin vom Staate Gottes — das Zählen lehrt," also die Rechenkunst diesem Helfer zu Hülfe kommt? Was der Jupiter Prodigialis, welcher durch Wunderzeichen bevorstehendes Uebel vorhersagt, selbst durch redende Stiere dem Menschen zuruft: Hüte dich! wenn mir nicht die Göttinn der guten Lehren und Ermahnungen [12]) mit ihrem Rathe beisteht? Was hilft aller Kindersegen der Juno Lucina oder Caprotina, wenn nicht die Kunst des Webens und Spinnens die Kinder vor dem „nassen und kalten Jupiter" schützt? Was sind, was nützen also Jupiter und Juno ohne Minerva, d. h. ohne Kopf, Geist, Verstand, Talent, Geschick?

Jupiter gibt nur das nackte Leben, aber die Lebensbestimmung gibt erst Minerva; Jupiter ist die allgemeine, aber Minerva die individuelle Natur. Jupiter schafft den Menschen, aber Minerva erst schafft den Krieger, den Künstler, den Handwerker, den Redner, den Gelehrten. Sie ist das Universalgenie, „die Göttin von tausend Gewerken," wie Ovid in seinen Fasten sagt, „die Erfinderin aller Künste." Sie ist es daher, welche alle Künstler und Handwerker verehren und anflehen, sie, von der sich schon der ehrgeizige Schulknabe, wie sich der Satyriker Juvenal ausdrückt, an ihren Festtagen die Beredsamkeit eines Cicero oder Demosthenes erwünscht. Minerva ist der Wunsch des Menschen, Etwas zu sein, aber der Wunsch, der nichts anderes ist als das selbstbewußte Talent zu diesem Etwas, der Wunsch also, welcher schon vollständig gewappnet, ausgerüstet mit den Werkzeugen zu seiner Verwirklichung, dem Haupte des Menschen entspringt; denn der unbefähigte und eben deßwegen unberechtigte Wunsch steht im geraden Widerspruch mit dem Wesen und Willen der Minerva. Der Wille der Weisheitsgöttinn ist ja eben, daß wir

nichts unternehmen und thun invita Minerva, wider den Willen der Minerva, d. h. im Widerspruch mit unserm individuellen, charakteristischen Wesen oder Talent und eben deßwegen ohne Talent, ohne innern Beruf[13]). Und dieser Wille gilt eben so auf dem Gebiete der eigentlichen Talente und Geschicklichkeiten, als auf dem der Pflichten. „Wir dürfen zwar, wie Cicero von den Pflichten sagt, nichts thun, was mit uns als Menschen überhaupt oder der allgemeinen Natur des Menschen im Widerspruch steht, aber außerdem müssen und sollen wir unserm „„individuellen Charakter,“ “ unserer eigenen Natur folgen — propriam naturam sequamur — denn nichts ziemt sich für uns, nichts gelingt uns auch, außer was im Einklang mit unsern individuellen Wesen steht.“

„Nicht der eignen Natur“ — der nicht menschlichen Natur oder Gott gegenüber ist auch das allgemeine, d. h. von den Unterschieden der Individuen absehende Wesen des Menschen eigenthümliches Wesen — „nein! nicht uns, sondern Gott sollen wir folgen.“ O sancta simplicitas. Gott folgst du in deiner Einbildung, aber in Wahrheit folgst du, du magst nun wollen oder nicht, nur deinem eignen Wesen. Ein Beispiel nur. Odysseus thut nichts ohne den Rath und Beistand der Minerva oder Athene. „Höre mich, betet er z. B. in der Ilias, Tochter des Donnerers Zeus, du, die du beständig mich in allen Gefahren vertheidigst, und wo ich hingeh, meiner gedenkst, laß ruhmvoll uns wieder zurück zu den Schiffen gelangen!“ Und in der Odyssee: „Wohlan du, ersinne mir Rath. Selbst auch stehe mir bei und hauche mir Muth und Entschluß ein!“ So folgt also Odysseus nur der Athene, nicht der eignen Weisheit, der eignen Natur; Odysseus oder Homer, der uns ja in ihm ein Bild der Lebensweisheit entworfen hat, ist ein guter Theolog, nur schade!

— es ist sein einziger Fehler — kein christlicher, aber doch unendlich entfernt von der „Selbstvergötterung" der modernen Menschenweisheit.

Aber, frage ich, warum ist denn Odysseus ein gehorsamer Diener und Verehrer der Minerva? warum wendet er sich in allen schwierigen und gefährlichen Unternehmungen nur an sie? Weil sie „ihn liebt," wie es im zehnten Gesange der Ilias heißt. Aber warum liebt sie ihn? Nicht deßwegen, weil er, sagt Plutarch, ein reicher oder schöner oder kräftiger, sondern weil er ein gescheidter, verständiger Mann ist, das Gleiche aber am Gleichen sich erfreut. Und Athene selbst sagt zu ihm in der Odyssee im dreizehnten Gesang: „Du bist vor den Sterblichen allen der Erste an Verstand und Reden, und Ich vor den sämmtlichen Göttern bin an Rath gepriesen und Vorsicht." Minerva liebt also nur sich, nur, was sie selbst ist, in Odysseus; aber was liebt und verehrt denn auch seinerseits wieder Odysseus in der Minerva? Nur Sich, sein eignes Wesen, sein eignes Talent. Und er hat vollkommen recht. Nur das bekannte „Thier sonder Vernunft" kann anders denken und handeln wollen. „Gedenke jetzt meiner, Athene!" heißt daher in Wahrheit nichts anderes als: Odysseus gedenke deiner, gedenke deines Namens und charakteristischen Wesens. „O Schande doch, ruft er in der Ilias aus, wenn ich entflöhe, fort durch Menge gescheucht." Sei Odysseus, sei so klug und tapfer, als du nur immer sein kannst und je gewesen bist [14].

Der Mensch ist nicht immer Er selbst; es stehen ihm nicht immer seine Kräfte und Talente beliebig zu Gebote; auch den Muthigsten verläßt oft der Muth, auch den Gescheidtesten der Verstand. Und je größer ein Unternehmen ist, desto ängstlicher, desto zweifelhafter ist er, ob er demselben gewachsen sei, bis er

endlich durch die Nothwendigkeit zur Entscheidung gedrängt, in der That selbst die Kraft, das Talent zur That findet. Nicht mitten in der Handlung, sondern vor derselben, da, wo der Mensch seiner selbst ungewiß, sein Ziel als ein möglicher Weise Unerreichbares sich vorstellt, wo das, was er thun soll und thun kann, für ihn nur noch ein Gegenstand des Wunsches ist, wo ihm seine jetzt nur ruhende Kraft für immer vielleicht entschwunden zu sein scheint — nur in solchen Momenten des Kleinmuths, der Verzweiflung, der Abwesenheit des eignen Wesens ruft er ursprünglich, zum Unterschiede von den nur nachgemachten, noth- und grundlosen, aus Gewohnheit aber zur Gewissenssache gemachten Anrufungen, ein göttliches, himmlisches Wesen um seinen Beistand an [15]). Aber zum Beweise, daß dieses himmlische Wesen nur das latente eigne Wesen ist, daß der Mensch außer sich keine Hülfe sucht und findet, daß er nur seinem eignen Kopfe folgt — der Schlaukopf Odysseus ruft nur die Göttinn der Schlauheit und Klugheit, nicht aber den brutalen Kriegsgott Ares oder sonst einen andern seinem individuellen Wesen widersprechenden Gott — invita Minerva — um Beistand an.

5.

Die besondern Götter.

Die capitolinische Dreieinigkeit: Jupiter, Juno und Minerva vereinigen in sich die nothwendigsten und allgemeinsten Wünsche des Menschen, die Wünsche, worin alle Menschen miteinander übereinstimmen, denn Keiner kann Jupiter, Keiner Juno, Keiner Minerva entbehren, wenn er wenigstens ein vollständiger Mensch sein will. Gott ist ja, wie Festus köstlich das Wort

Deus Gott erklärt, das Wesen, dem nichts fehlt — Deus dictus est, quod ei nihil desit —; wer daher Gott nicht hat, dem fehlt, was Gott nicht fehlt. Wem Jupiter fehlt, dem fehlt Leben, Seele, Kraft, Vermögen, Herrschaft selbst über seine eignen Glieder; wem Juno, der hat keine Liebesglut und Zeugungskraft, der ist ein Castrat — „uns flieht Lucina" sagt der häßliche Castrat Eutropius bei Claudian —, wem Minerva, der hat kein Glück, weil kein Geschick, er treibe auch, was er wolle. Wer sollte daher diesen Gottheiten nicht huldigen, wer sie entbehren können? [16])

Aber obgleich der Bauer eben so gut als der Consul oder Senator dem Jupiter opfert, so bedarf er doch zu seiner Existenz und Wohlfahrt noch andere besondere Götter. Wie kann denn der Gott, der das Scepter der Weltherrschaft in seiner Hand hält, zugleich die Sichel des Saatsgotts Saturnus führen? Wie der Jupiter Imperator und Triumphator zugleich Stercutius, Düngergott sein? Wie der Himmelskönig oder seine Gattinn, die „königliche Juno," die Stelle der Göttinn Pales übernehmen, welche — anfänglich nur eine Hirtengottheit, doch später auch eine Gottheit der Landbauer, wie Dionysius von Halicarnaß im ersten Buche bemerkt — ihre zärtliche Sorgfalt für das Gedeihen der Viehzucht nach Ovid's Fasten selbst bis auf die Hunde ausdehnt? Und doch ist nur solche specielle, solche bis auf den Schäfer- und Haushund, bis auf den Dünger sich erstreckende Vorsehung Vorsehung im Sinne und Interesse des Bauern. Aber der Allerhöchste im Himmel kümmert sich besonders auch nur um die Allerhöchsten auf Erden [17]). Das Wesen und Wohl des schlichten Landmanns vertreten daher auch nur die Götter, die sich seines Standes und Namens nicht schämen — die Land-, Feld- und Bauerngötter, die Di ruris, Di agricolae, Di agrestes.

So groß aber der Unterschied ist zwischen Jupiter, dem

Schirmherrn oder Wächter, Custos der „ewigen Stadt" Rom, und zwischen Priap, dem Wächter der Gärten, oder Faunus, dem Schützer der Fluren und Heerden, so groß ist auch der Unterschied oder vielmehr Gegensatz zwischen der Minerva, welche die unentbehrliche Freundinn und Lebensgefährtinn jedes Menschen, und der Minerva, welche die besondere Beschützerinn und Hausfreundinn der Handwerker, vor Allen aber der Künstler ist. Minerva denkt und regiert auch im Kopfe des Kaufmanns, denn wie könnte er ohne sie auch nur rechnen und zählen? „Die Zahl ist ja, wie Livius im siebenten Buch sagt, eine Erfindung der Minerva." Aber trotzdem, welche Verschiedenheit zwischen der kaufmännischen und künstlerischen Minerva! Wie wenig versteht sich der Künstler auf seinen Profit! „Was treibst du für eine brotlose Kunst?" warf dem jungen Ovid sein Vater vor, wie uns dieser in seinen traurigen Schicksalen erzählt. Wie ist der Künstler allein nur auf die Schönheit und Vollkommenheit seines Werkes bedacht, während der Kunsthändler diese nur wegen des Nutzens, des Gewinns im Auge hat. Wie nothwendig ist es daher, daß die Minerva im Kopfe des Kaufmanns dem Mercur Platz macht, denn Mercur, der Gott der Kaufleute, auch heute noch die Seele alles Handels und Wandels, ist ja nichts weiter als — der vergötterte Profit. „Jeder der seine Waaren zum Verkauf anbietet, fleht dich, Mercur, Weihrauch spendend an, daß du ihm Gewinn verleihst," heißt es in Ovids Fasten.

Was aber vom Mercur gilt, das gilt auch vom Aeskulap, dem Gotte der Aerzte, obgleich auch Minerva Medicinerinn ist, vom Mars, früherem Natur-, späterem Kriegsgott der Römer oder vielmehr von der Bellone, der ausschließlichen Kriegsgöttinn, obgleich auch Minerva Göttinn des Kriegs oder doch der Kriegskunst, vom Neptun, dem Gott der Schiffer und Herrn des Meeres,

obgleich auch Jupiter nach Horazens Oden „das stürmische Meer beherrscht," das gilt überhaupt von den besondern Göttern. So verschieden die Lebensbedürfnisse, die Lebenszwecke und Lebensweisen der Menschen sind, so verschieden sind auch ihre Wünsche, ihre Götter — wenigstens die thätigen, die im Unterschiede von den nichtsnutzigen aber großsprecherischen Maulgöttern das Leben, die Handlungen der Menschen bestimmenden Götter. Und dieser Polytheismus wird nicht aufgehoben, wenn man die besondern Götter nur zu Eigenschaften oder Beinamen der Hauptgötter oder selbst auch nur des Einen höchsten Gottes, Jupiters macht. So ist und heißt bei den Römern Jupiter selbst Bäcker, Pistor. Aber ist der Jupiter, der Brod backt, den Römer mit Brot versorgt, derselbe Jupiter, der ihm in wichtigen Staatsangelegenheiten Rath ertheilt? Wer kann bei dem Bäcker an den Staatsrath und bei dem Staatsrath an den Bäcker denken? Ist doch auch der Gott der Christen trotz seiner namentlichen Einfachheit und Einheit ein je nach seinen verschiedenen Eigenschaften verschiedenes Wesen und folglich „Gegenstand verschiedener besonderer Andachten. Die Schwester Benigna Gojos fühlte sich besonders angezogen, die göttliche Gerechtigkeit zu ehren, P. Condrea die göttliche Heiligkeit, und Lancicius erwähnt eine spanische Dame, die eine besondere Andacht zu der göttlichen Geduld hatte." Aber wie verschieden ist nicht selbst wieder die Geduld! O welche Verblendung zu glauben, daß die Götter des Polytheismus, weil nicht mehr dem Namen nach, deßwegen auch nicht mehr dem Wesen nach die Welt regieren!

6.

Die letzten Götter.

So viele Götter aber auch der Mensch annehmen mag — und nimmt er gleich deren so viele an, als er Sterne am Himmel und Sandkörner am Meere zählt, besetzt er auch jeden Platz, jeden Winkel selbst, von dem ihn in seiner Einbildung ein Uebel bedroht, mit besondern Schutzgeistern und Schutzgöttern — alle diese auswendigen, vom Menschen unterschiedenen Götter sind machtlos, unfähig, seine Wünsche zu erfüllen, wenn sich zu ihnen nicht inwendige Götter gesellen. Was vermag z. B. die Anna Perenna, welcher der Römer nach Macrobius' Saturnalien opfert, damit er „sich jähre und währe" — das lateinische Wortspiel im Deutschen nachgeahmt —, wie kann sie mir dauerhafte Gesundheit geben, wenn meine Eingeweide nichts taugen? Was ist sie also ohne die Carna, welche nach demselben den innern Lebenstheilen des Menschen vorsteht, welche man anfleht, daß sie die Leber, das Herz und die übrigen Eingeweide gesund erhalte? Was vermögen überhaupt die Götter über den Menschen, wenn die Wünsche nichts mehr über ihn vermögen? Entnehmen doch die Götter ihre Macht, ihr Wesen selbst allein der Macht und dem Wesen der menschlichen Wünsche. Wer keine Wünsche, hat auch keine Götter mehr. Was wünscht aber der Mensch? Er wünscht sich Wohlfahrt, Salus, Ehre, Honor, Sieg im Kriege, Victoria, Friede und Ruhe, Pax, Quies, Freiheit, Libertas, Glück Fortuna und zwar Glück unter allen möglichen Namen und Formen, mit einem Worte Glückseligkeit, Felicitas. Wie natürlich, ja nothwendig ist es also, daß der Mensch d i e Wünsche, die allen Göttern zu Grunde liegen, um deren willen sie allein Götter sind,

für sich selbst ausspricht, für sich selbst zum Gegenstande göttlicher Verehrung macht!

Keine Götter ohne Wünsche, aber keine Wünsche ohne Hoffnung; Verzweiflung ist die Stickluft der Wünsche. Warum bete ich zu den Göttern, warum sind sie überhaupt anbetungswürdige Wesen? Weil sie in der Hoffnung meine Wünsche erfüllen. Die Hoffnung ist eine Göttinn Dea, ja sie ist mehr; sie ist die Gottheit selbst der Götter. Wie kann mir ein Gott noch Gott sein, wie mir Gutes thun, wenn ich nichts Gutes mehr wünsche und hoffe? Was ist Jupiter, der Lichtvater für mich, wenn ich das Tageslicht nicht mehr sehen mag oder nicht mehr zu sehen hoffe? „Hoffnung, sagt vortrefflich der Dichter Theognis, ist die einzige gute Göttinn, die noch unter den Menschen weilt, die Andern sind von uns fort zum Olymp geflohen; fort ist die Treue, die mächtige Göttinn, fort die Besonnenheit der Männer; auch die Huldgöttinnen Freund! haben die Erde verlassen. Aber so lang einer lebet und siehet das Licht der Sonne, bleibe er, ehrfurchtsvoll gegen die Götter, der Hoffnung treu, er flehe zu den Göttern und opfere, glänzende Schenkel verbrennend, der Hoffnung zuerst und zuletzt.“ Und Tibull: „Längst wollt' ich meinen Leiden durch den Tod ein Ende machen, aber die leichtgläubige Hoffnung hält mich am Leben fest, indem sie mir stets verspricht: morgen wird es besser. So erhält die Hoffnung den Landmann; sie vertraut den Samen dem gepflügten Acker an, damit er mit reichlichen Zinsen ihn wieder erstatte. So tröstet die Hoffnung auch den schwergefesselten Gefangenen; das Eisen klirrt an seinen Füßen, und doch singt er bei seiner Arbeit.“

Aber auch die alle Götter beseelende Hoffnung auf Glückseligkeit, auf geistige und leibliche, persönliche und öffentliche Wohlfahrt — was ist sie, was vermag sie ohne die Gottheit des Geistes,

des guten, rechten Geistes oder Verstandes — Mens, bona Mens — ohne die Gottheit der „Eintracht," der „Keuschheit," der „Treue," der „Pietät," d. h. der Vaterlands-, Geschwister-, Gatten- und Elternliebe? War es nicht die Treue, deren bloßes Wort ohne Einmischung und Anrufung eines Gottes einst dem Römer dem heiligsten Eidschwur gleich galt? War es nicht die Elternliebe, welche einst und zwar nicht auf Anstiften eines Gottes, sondern nur in Folge des „ersten Naturgesetzes," welches eben die Elternliebe ist, einer zum Tode verurtheilten Mutter durch die Milch ihrer Tochter Leben und Freiheit gegeben, ja einmal sogar, gleichfalls ohne allen göttlichen oder priesterlichen Einfluß, nur durch sich selbst in der Person der Mutter Koriolans Rom gerettet hat? [18]) Was sind, was vermögen also die Götter sammt und sonders ohne die Gottheit der Virtus, der Tugend, eigentlich Mannheit? Wie Recht hat Plautus in seinem Amphitryon, wenn er sagt: „die Tugend, Virtus, geht allen Dingen vor, sie begreift alles Gute in sich, sie allein rettet und schützt die Freiheit, das Wohl, das Leben, das Vermögen, das Vaterland, die Eltern und Kinder." Die Tugend, die Weisheit — die Tugend ist ja selbst nichts anderes als die praktische Weisheit — aber die auf sich selbst, nicht auf die Götter gestützte Tugend ist das wahre (positive) Ende und Endergebniß der römischen Religion, der Religion überhaupt [19]). Die Götter der römischen Classiker sind nur noch patriotische Erinnerungen oder poetische Figuren. „Keine Gottheit hast du, sagt Juvenal, wenn du weise bist; wir, ja wir selbst machen dich, Fortuna! (Glück) zur Gottheit, versetzen dich in den Himmel." Aber Fortuna ist nicht eine besondere Gottheit; Fortuna ist das Wesen der Götter selbst; Fortuna, der glückliche Zufall, ist der äußerliche (objective) Grund des Götterglaubens und Götterdienstes. Nicht die Regel- und Gesetzmäßigkeit der Natur,

wie die abstracten Philosophen behaupten, welche ihre späten, abgezogenen Gedanken dem ursprünglichen Sinn und Wesen des Menschen unterschieben, sondern das überraschende zufällige Zusammentreffen ihrer Erscheinungen und Wirkungen mit den Bedürfnissen und Wünschen des Menschen hat sie zu einem Gotte erhoben. Die Sonne ist nur so lange eine Gottheit, ein Gegenstand des Gebets, der Verehrung, des Lobes und Dankes, kurz der Religion, als ihr tägliches Erscheinen für ein zufälliges, nur von ihrer Gnade, ihrer guten Laune, ihrer Willkür abhängiges gilt. Ein regel- und gesetzmäßiges Wesen ist ein Gegenstand der Anschauung, der Betrachtung und Beobachtung, höchstens der Bewunderung, aber nicht der Anbetung. Alle Votivtafeln, alle religiösen und selbst bürgerlichen Lotterieanstalten, alle Orakel, alle Opfer und Gebete — auch die christlichen Kirchengebete — selbst die doctrinären „Spuren der Gottheit im anscheinenden Zufall" — beweisen auf augenfällige Weise, aber eben deßwegen auch nur für die, welche Augen nicht nur am, sondern auch im Kopfe haben, daß nicht das regel- und gesetzmäßige, nothwendige, immer sich gleich bleibende, unabänderliche Wesen, sondern die Fortuna, der — für die Einen glückliche, die Andern unglückliche — Zufall der äußerliche Ursprung und Gegenstand des religiösen Glaubens, daß Gott und Glück identisch, daß Gott nur ein mystischer Ausdruck für Glück, oder Gott nur im Allgemeinen, für alle möglichen Fälle ist, was in diesem einzelnen, wirklichen Fall Glück ist und heißt. Kein Wunder ist es daher, daß, wie Plutarch wenigstens in seiner Schrift vom Glück der Römer bemerkt, erst sehr spät in Rom der Tugend ein Tempel errichtet wurde, während Fortuna sehr viele alte und glänzende Tempel hatte. Kein Wunder, sage ich; Glück ist die Sache der Religion, himmlische Glückseligkeit sogar der Lohn des Götterglaubens, aber unselige

Anstrengung, besonders auch des Kopfes, Bildung, Fleiß, Arbeit, noch dazu unbelohnte, die Sache der Tugend, der atheistischen, der nur auf sich selbst gestellten Tugend. Wie sollte also der Götterglaube nicht Glück in der Welt machen, nicht Tempel und Anbeter in Ueberzahl finden? Wie glücklich, wie reich, wie mächtig, wie geehrt sind nicht noch heute die Gottgläubigen, wenn sie es gleich nur noch mit dem Munde sind! Wie wahr ist der Ausspruch des Apostels, daß die Frömmigkeit die Verheißung dieser und der künftigen Welt hat! O wie erbärmlich steht neben diesem eminenten Segen der Frömmigkeit die Tugend des Atheismus da! O welch ein Thor ist doch der Atheist! Wie wenig versteht er sich auf sein Heil, d. h. auf seinen irdischen und himmlischen Profit!

Anmerkungen und Belegstellen.

1) Der Wunsch des Lebens kann allerdings statt Jupiter auch nur Götter Dii, wie z. B. Ovid: Di tibi dent annos (ex Pont. 2, 1, 53) und Plinius: dent tibi caesar aetatem (Paneg. 28) sagt, ja selbst blos: Gott oder der Gott zu seinem Ausdruck nehmen. Aber dann stünde eben nur das Nomen appellativum statt des Nomen proprium, dann fehlte wohl das Wort, aber deßwegen nicht der Begriff Jupiters; denn Zeus oder Jupiter als der höchste Gott, als der Vater und König der Götter ist eben der Deus, der Gott schlechtweg, identisch mit dem Nomen appellativum, stehe dieses nun im Singular oder Plural, ist der — wenn auch nicht als der ausschließlich Einzige, doch als der Höchste — personificirte Gattungsbegriff der Gottheit. Seldenus (de Diis syris 2, 1), der freilich das Wort Jupiter, Jovis vom hebräischen Jehova ableitet, sagt daher, daß man das Wort Jupiter auch für den einzigen und wahren Gott gebrauchen könne, und übersetzt darum auch die Stelle der Apostelgeschichte: „wir sind seines d. i. Gottes Geschlecht" mit Jovis genus sumus. Wenn, was Statius in der angeführten Stelle durch Jupiter, der Schmeichler Martialis durch Janus dem Domitian wünscht und verheißt: Promisit (Janus) Pyliam quater senectam, Addas, Jane pater, tuam rogamus (8, 2); so hat dieß wohl darin seinen Grund, daß bei dem Thürgott Janus, dem Repräsentanten oder Gott der Zeit und des Raumes ohne Gränzen, bei Janus, dem personificirten Neujahrswunsch der Römer, bei Janus, dem „ältesten der Götter," wie er bei Juvenal heißt, auch der Wunsch eines hohen Alters, einer unbeschränkten Lebensdauer offnen Eingang findet, oder darin, daß Janus „gleich Jupiter als Gott-Vater gefeiert, väterlich geübte Allmacht, wie Jupiter zu seinem Grundbegriff" hat (Gerhard Griech. Mythol. §. 961), daß also Janus, der von den Saliern selbst als der Gott der Götter, deorum deus besungen ward, nicht nur, wie in den Köpfen der spätern Römer der Erste Gott der Zeit nach, sondern früher auch der Erste dem Range, dem Wesen nach war. Freilich wenn Janus nur über den Anfang gebietet, wie Varro bei Augustin de Civ. D. 7, 9 sagt, so ist er noth-

wendig nicht der Höchste; denn ein glücklicher Anfang ist wohl der erste, aber die glückliche Vollendung der höchste Wunsch des Menschen. Nicht als Anfänger Initiator, sondern als Vollender fühlt er sich als König — rex sum — als Sieger, als himmlisches, weil aller Mühe, Sorge und Bangigkeit entnommenes Wesen; erst am Ende, wie dieß Augustin schon recht gut in seiner Weise a. a. O. cap. 7 bemerkt, ruft er aus: „ich bin ein Gott, ich bin im Himmel." Es hat übrigens mit dieser Unterscheidung zwischen Janus und Jupiter, zwischen dem Ersten und Höchsten wohl eine ähnliche historische Bewandtschaft, wie mit dem christlichen Gott Vater und Sohn. Der Gott Vater war vor Christus der einzige, ausschließliche Gott. An die Stelle dieses alten jüdischen Gottes trat mit Christus — dem dogmatischen, Gott gewordenen — ein neuer anderer Gott, der als Mensch geoffenbarte Gott. Gleichwohl konnte man den alten Gott — an ihn hatte ja Christus selbst sich und seine Lehre angeschlossen — nicht aufgeben; er hatte das historische Recht, das Vorurtheil des Alterthums für sich; man ließ ihn daher bestehen, machte ihn aber, wie den alten Janus, zum ersten Gott nur der Zeit nach, während man Christus, wenn auch nicht den Worten nach, doch in der That, in der Praxis, zum Summus, zum ersten Wesen dem Range nach machte, nur daß man beide Götter nicht blos nebeneinander stellte, sondern in ein innigeres Verhältniß zu einander brachte. So wurde der Gott schlechtweg jetzt zum Gott Vater, der aber nur dadurch sich vom Gott Sohn unterscheidet, daß er ihn gezeugt hat, d. h. daß er früher, älter ist als dieser, obgleich die Willkür und Sophistik der christlichen Dogmatik leugnet, d. h. mit dem Munde, daß Zeitunterschiede in der Dreieinigkeit gültig seien, aber damit auch das Verhältniß von Vater und Sohn zu einem sinnlosen macht.

2) Confert Vitumnus obscurus et ignobilis vitam. Aug. de Civ. D. 7, 3.

3) Votum secundet q u i p o t e s t nostrum Deus. Sen. Herc. fur. 645. Namque potes z. B. eripe, namque potes ist eine bei den Dichtern häufig vorkommende Gebetsformel (s. Brouerii de Niedek de Adorationibus Amst. 1713 p. 17). Aber wer helfen kann, muß vor Allem helfen wollen. Das: „Du kannst ja" setzt daher das „Du willst ja" voraus. Du willst ja nicht, was und weil du kannst — dieß gilt nur von dem beschränkten Sterblichen — sondern du kannst, was und weil du willst, denn du bist ja ein Gott, bei dem das Können nur vom Wollen abhängt.

4) Hoc coelum, sub quo natus educatusque essem. Liv. 5, 54. Quid melius Roma? ruft der verbannte Ovid aus ex Pont. 1, 3, 37, verurtheilt peregrinum ducere coelum. Trist. 4, 8, 25. Jupiter ist freilich nicht der prosaische physikalische Himmel, nicht der als kein Gott, kein Jupiter vorgestellte Himmel, aber gleichwohl ist Jupiter nichts ohne den Himmel, ohne Regen und Sonnenschein, ohne Blitz und Donner. Nicht die hohle Meto-

nymie, sondern die volle Kraft der Wahrheit selbst ist es, die den Himmelsgott mit dem Himmel, den Blitzgott mit dem Blitze identificirt. Es ist nicht der Dichter, es ist Jupiter selbst, der sagt: ich bin der Blitz, ich der Himmel, den du athmest.

5) Hunc (Caesarem) ego cum spectem, videor mihi cernere Romam, Nam patriae faciem sustinet ille suae. Ov. ex Pont. 2, 8, 19.

6) Praesens Divus Augustus Hor. O. 3, 5, 2. Hic (Augustus) aspicitur, creditur ille Deus. Ov. Trist. 4, 4, 20.

7) So sagt Plinius in seinem Sinne freilich nur eine der Person des Kaisers Trajan geltende Schmeichelei, daß jetzt Jupiter durch den Kaiser der Regierung der Menschenwelt überhoben, sich nur mit dem Himmel beschäftigen könne.

8) Res est publica Caesar et de communi pars quoque nostra bono est. Ov. Trist. 4, 4, 15.

9) Cum singuli quoque ex semetipsis totidem Deos faciant, Junones geniosque adoptando sibi. Plin. Hist. N. 2, 7, 5.

10) Iterducam et Domiducam, Unxiam, Cinctiam mortales puellae debent in nuptias convocare, ut earum et itinera protegas, et in optatas domos ducas, et quum postes ungent, faustum omen affigas et cingulum ponentes non relinquas. Mart. Ca. Nupt. 2, 8, 1.

11) Beweis ist z. B. Halcyone, als ihr zärtlich geliebter Gemahl verreist und bereits seinen Tod gefunden hatte: „Alle die Obern zwar verehrte sie immer mit Weihrauch, dennoch pflegte sie mehr der Juno Tempel zu feiern, für den Gemahl ach! naht sie, der nicht mehr war, den Altären: daß er gesund ihr bleib' und daß heimkehre der Gatte, fleht sie, und daß er keine der Frau vorziehe." (Ovid Metam. 11, 577 nach Voß.)

12) Minerva dicta, quod bene moneat. Festus.

13) Nihil decet invita ut aiunt Minerva i. e. adversante et repugnante natura Cic. d. off. 1, 31.

14) Comparant (vero) Graeci hominem in virtute quavisque facultate sibimetipsi . . . Ἥμισυς ἑαυτοῦ igitur dicitur, qui dimidium ejus facultatis assequitur, quam per se totam assequi posset. Ast (Animadv. in Plat. Leg. 1, 14.) Sequere coepta felicia et te in omnibus aemulare. Symmachus Epist. 1, 83.

15) Es gilt dieß auch von den moralischen Kämpfen des Menschen. So heißt es z. B. schön und richtig in Ovid's Metamorphosen 10, 320 von der Myrrha: Et secum, quo mente feror? quid molior? inquit. Di, precor, et pietas, sacrataque jura parentum Hoc prohibete nefas, scelerique resistite tanto.

16) Nec defuerunt qui scriberent, Jovem, Junonem ac Minervam deos penates existere, sine quibus vivere ac sapere nequeamus, sed qui pe-

nitus nos regant ratione, calore ac spiritu. Arnob. adv. Gent. 3 p. 73 ed. Elmenh. Haml. 1710. Qui diligentius eruunt veritatem, Penates esse dixerunt, per quos penitus spiramus, per quos habemus corpus, per quos rationem animi possidemus. Macrob. Sat. 3, 3.

17) Deos coelumque simul sublime tuenti Non vacat exiguis rebus adesse Jovi. Ov. Trist. 2, 215. Jurat (Caesar) in legem attendentibus diis, nam cui magis quam Caesari attendant? Plin. Paneg. 65.

18) Siehe hierüber Valerius Max. 5, 4, 7, diligere. parentes prima naturae lex. 1, 8, 4 Coriolanum ab excidio Urbis maternae preces repulerunt. 5, 4, 1: Missi (deinde) sacerdotes cum infulis aeque sine effectu redierunt.

19) Mens bona, si qua Dea est, tua me in sacraria condo; Exciderint surdo tot mea vota Jovi. Propert. 3, 24, 19. Facis rem optimam et tipi salutarem, si ut scribis, perseveras ire ad bonam mentem, quam stultum est optare, cum possis a te impetrare. Non sunt ad coelum elevandae manus. Seneca Ep. 41.

Epilog.

„Daß die Götter, die Götter der blinden Heiden aus menschlichen Begierden und Wünschen entsprungen sind, wer wird das läugnen wollen? Aber was hat mit dem Polytheismus der Monotheismus, mit den vielen falschen Göttern der Eine wahre Gott gemein? Welch ein frevelhafter Unsinn, Gott, das höchste Wesen der Metaphysik, das absolut selbstständige und nothwendige, das nur von und durch sich selbst seiende Wesen aus menschlichen Wünschen erklären zu wollen!" Allerdings in den Augen des Theologen, aber nicht des Theogonen, denn jener hängt nur an dem Worte Gottes, dieser fragt nach dem Sinne desselben, verfährt darum nicht dogmatisch, sondern genetisch, denn der wahre Sinn eines Wortes, einer Idee, einer Sache überhaupt wird nur gefunden, wenn man auf ihren Ursprung zurückgeht. Schelling hat Recht, wenn er gegen Jacobi sagt: „Der gesunde, natürliche, darum auch allein fruchtbare Gang des Denkens und Forschens sei, von dunkeln Begriffen zu klaren, von Finsterniß zu Licht u. s. w. zu gelangen. Non fumum ex fulgore, sed ex fumo dare lucem (nicht Rauch aus Licht, sondern Licht aus Rauch schaffen), ist des ächten Künstlers Art." Aber er hat diesen natürlichen und fruchtbaren Gang dadurch zu einem unnatürlichen und unfruchtbaren gemacht, statt Licht nur mystischen Dunst und Rauch uns gegeben, daß er die Theogonie, die Entstehung Gottes in Gott selbst verlegte, statt in den Menschen, die Gott-

heit aus sich selbst, statt aus dem Menschen entspringen ließ. Doch gehen wir sogleich zur Sache, d. h. zum Beweise, daß nur im menschlichen Wesen und Wunsche der ursprüngliche Sinn des göttlichen Wesens zu finden ist!

Das göttliche Wesen ist vor allem ewiges Wesen. „Es gibt vielleicht Völker, sagt Plutarch, welche keinen Gott denken, aber es gibt keinen Menschen, der einen Gott denkt und ihn nicht zugleich als unverwüstlich und ewig denkt.“ Denn „was anders, sagt Tertullian wider Hermogenes, als die Ewigkeit, das höchste Gut, macht Gott zu Gott?“ Wie bestimmt nun aber die Theologie die Ewigkeit? als Anfangslosigkeit und Endlosigkeit. Damit ist aber gar Nichts gesagt, wenn man diese mit jener auf gleichen Fuß setzt. Die Anfangslosigkeit geht wohl dem Begriffe, aber nicht dem Ursprung und dem Rang nach der Endlosigkeit voraus. Daß das Leben kein Ende habe, ist in dem Unsterblichkeitsglauben ein Jedermann verständlich ausgesprochener Wunsch; daß er aber angefangen habe zu existiren, dagegen hat der Mensch nichts einzuwenden, das ist eine sinnliche, unwidersprechliche Thatsache, aber zugleich eine abgethanene, der Vergangenheit angehörige, dadurch dem Bereich des Wunsches und des Interesses, daß es anders sei, entrückte. Nur die Zukunft ist das Reich und Ziel des Wunsches; nur gegen den Gedanken, daß er enden werde, sträubt sich der Mensch aus Herzensgrund und folglich mit den scharfsinnigsten Vernunftgründen. Der Sinn der „immer seienden Götter,“ wie die Götter der Griechen heißen, liegt daher nur darin, daß sie nicht sterben, nicht aufhören zu existiren, nicht darin, daß sie nicht angefangen haben zu existiren. So wenig als an seinem eigenen Anfang, stößt sich der Mensch, so lange er wenigstens noch nicht philosophirt, an dem Anfang seiner Götter. Unsterblich heißen daher ausdrücklich die Götter der Griechen,

obgleich sie entstanden sind, ja das Beiwort steht auch allein für sich statt des Hauptwortes; statt: die unsterblichen Götter, sagen sie schlechtweg: die Unsterblichen — ein deutliches Beispiel zugleich von der Identität des Gottes und Wunsches.

Auch im Neuen Testament heißt es nicht von Gott: er ist der allein keinen Anfang habende, sondern „der allein Unsterblichkeit hat" (1. Tim. 6, 16) „der Unvergängliche." (Röm. 1, 23. 1. Tim. 1, 17.) Es steht hier im Text dasselbe Wort, welches auch die griechischen Philosophen, selbst die Skeptiker, wie Sextus Empirikus, zur Bezeichnung des ersten und wesentlichsten Merkmals einer Gottheit gebrauchen. Und im Alten Testamente heißt es z. B.: „Ehe denn die Berge worden und die Erde und die Welt (eigentlich Erdkreis) geschaffen worden, bist du Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit" (Psalm 90, 1). Aber der wahre Sinn dieser Ewigkeit liegt, wie die darauf folgenden Verse beweisen, nur in ihrem Gegensatze, in der beklagenswerthen Kürze des menschlichen Lebens und dem damit verbundenen Wunsche, daß dieses an und für sich so kurze Leben nicht auch gewaltsam noch verkürzt werde. Daher heißt es ausdrücklich im 102. Psalm V. 25: „Mein Gott nimm mich nicht weg in der Hälfte meiner Tage, deine Jahre währen für und für;" d. h. laß mich nicht frühzeitig sterben, du, der du nicht stirbst, also keinen Grund hast, mir ein längeres Leben zu mißgönnen. „Gedenke, wie kurz mein Leben ist." (Ps. 89, 48.) Nicht über seinen Anfang, nur über sein Ende, namentlich wenn es ein frühzeitiges, klagt der Mensch, und preist daher nicht die Anfangslosigkeit, sondern die Endlosigkeit als eine göttliche Vollkommenheit. „Die Himmel . . . werden vergehen, du aber bleibest, wie du bist, und deine Jahre nehmen kein Ende" (Ps. 102, 23). Im Nichtenden, im Nichtsterben liegt der Kern, der Endsinn und Endzweck

der Ewigkeit, selbst wenn auch vermittelst des Schlusses: was nicht aufhört, kann auch nicht angefangen haben zu existiren, die Anfangslosigkeit mit der Endlosigkeit verbunden, ja dieser vorausgesetzt wird. Logisch, d. h. dem vom Menschen abgesonderten, abstracten, todten Gedanken nach ist wohl die Endlosigkeit eine Folge der Anfangslosigkeit, aber psychologisch, d. h. dem von der Menschenseele belebten und erfüllten Gedanken nach — Gott aber ist kein logisches, sondern psychologisches Wesen — ist die Endlosigkeit der Grund der Anfangslosigkeit, wird ein Anfang, d. h. ein ehemaliges Nichtsein nur um des künftigen Seins willen verneint. Kurz, die Ewigkeit ist ein Gegensatz, eine Reaction nicht gegen das ehemalige Nichtsein des Menschen, welches als vergangenes selbst ein nichtiges ist, keinen Eindruck auf ihn macht, sondern gegen sein künftiges Nichtsein. Unmittelbar an die göttliche Zukunft, die kein Ende nimmt, knüpft sich daher in den angeführten und andern Psalmen der Gedanke an die menschliche Zukunft und Fortdauer, wenn auch nicht in eigner Person, doch in der Person der Nachkommen. „Deine Jahre nehmen kein Ende. Die Kinder deiner Knechte werden bleiben.“

Die Ewigkeit wird ferner bestimmt als die Abwesenheit alles Nacheinanderseins, aller Succession, aller Zeitunterschiede in dem göttlichen Wesen, als das zugleich oder „auf einmal“ Sein alles dessen, was dasselbe ist und sein kann. Daß aber die Ewigkeit auch in diesem Sinne ihren Grund in einem menschlichen Wunsche hat, das hat uns schon Vater Homer geoffenbart in den Worten des greisen Nestor:

„Atreus Sohn, wahrhaftig ich wünscht' auch selber so gern noch
Also zu sein, wie da ich den Held Ereuthalion hinwarf,
Doch es verliehn uns Menschen zumal nicht Alles die Götter:
War damals ich ein Jüngling, anjetzt umfängt mich das Alter.

Aber ich werd' auch so mit den Reisigen sein und ermuntern
Werd' ich mit Rath und Gebot, denn das ist Ehre des Alters."
(Ilias 4, 318.)

Der Mensch erfreut sich nicht zugleich der Stärke der Jugend und der Weisheit des Alters, aber er wünscht sich in der Jugend den Verstand, die Erfahrung, die Wissenschaft des Alters, im Alter dagegen die feurige Thatkraft der Jugend, er wünscht überhaupt zugleich zu sein und zu können, was er nur in mühsehliger, langweiliger Aufeinanderfolge sein und leisten kann, kurz er wünscht die an verschiedene Zeiten vertheilten Güter und Kräfte des Lebens zugleich zu besitzen. „Dem Glücklichen schlägt keine Stunde;" aber dieser Glückliche ist nur der Wunsch. Für den Wunsch existirt keine Zeit. Dem erfüllten Wunsch sind tausend Jahre wie ein Tag, aber dem seiner Erfüllung entgegenharrenden Wunsche ein Tag wie tausend Jahre, ja die Minute eine Ewigkeit.

Unzertrennlich verbunden mit der göttlichen Ewigkeit ist die göttliche Unveränderlichkeit. „Bei Gott dem Vater des Lichts ist keine Veränderung, noch Wechsel des Lichts und Finsterniß." (Jacobi 1, 17.) Daß aber die Unveränderlichkeit gleichfalls nur Ausdruck eines menschlichen Wunsches ist, das beweist der Mensch, wenigstens der christliche, dadurch, daß er sich ausdrücklich ein Leben wünscht und glaubt, wo nicht mehr, wie im gegenwärtigen, der Wechsel zwischen Licht und Finsterniß, Tag und Nacht, Freud und Leid u. s. w. stattfindet. Selbst aber auch schon in den elysischen, den Götterlieblingen bestimmten Gefilden Homers findet keine Veränderung, kein Wechsel statt, wenn gleich hier nur in meteorologischer Beziehung.

. . . . Ganz mühlos in Seligkeit leben die Menschen,
Nimmer ist Schnee, noch Winterorkan, noch Regengewitter,

Ewig wehn die Gesäusel des leis' anathmenden Westes,
Die Okeanos sendet, die Menschen sanft zu kühlen.
(Odyssee, 4, 565.)

Immer und Nimmer sind überhaupt die Lieblingsausdrücke begeisterter Vorsätze und Wünsche. Allerdings liebt der Mensch die Veränderung, aber nur wenn sie nicht Verschlimmerung, sondern Verbesserung seines Zustandes ist; dem Guten wünscht er ewige Dauer und Unwandelbarkeit, und beklagt daher den Widerspruch der Wirklichkeit mit diesem Wunsche. „Ach! wie nichtig, ach! wie flüchtig ist der Menschen Leben." Der heilige Isidor beginnt seine Schrift vom höchsten Gute mit dem Satz: „Gott ist das höchste Gut, weil er unveränderlich ist." Wie könnte der Mensch aber die Unveränderlichkeit als das höchste Gut denken und preisen, wenn er nicht an sich selbst die Veränderlichkeit als das größte Uebel empfände und beklagte?

Das unveränderliche, ewige, anfang- und endlose Sein oder Wesen ist das unabhängige, schlechthin nothwendige, das durch und von sich selbst seiende Wesen. Aseität, Vonsichselbstheit nannten die sogenannten scholastischen Theologen und Philosophen diese göttliche Eigenschaft oder Wesenheit. Merkwürdiger Weise hat aber schon ein frommer christlicher Theolog und Philosoph, der Franzose Malebranche dieses göttliche Attribut als einen menschlichen Wunsch erkannt und ausgesprochen. Er sagt nämlich in seinem Werke von der Erforschung der Wahrheit im 5. Kapitel des 4. Buches: „Die Selbstliebe läßt sich in zwei Arten theilen: in die Liebe zur Größe und die Liebe zum Vergnügen, oder in die Liebe zu seinem Sein und zur Vollkommenheit seines Seins und in die Liebe zu seinem Wohlsein oder zur Glückseligkeit. Durch die Liebe zur Größe streben wir nach der Macht, nach dem Hochgestelltsein, nach der Unabhängigkeit und darnach, daß

unser Sein durch sich selbst bestehe. Wir wünschen gewissermaßen das nothwendige Sein zu haben; wir wollen in gewissem Sinne sein wie Götter. Denn nur Gott hat eigentlich das Sein und existirt nothwendig, weil alles Abhängige nur durch den Willen dessen existirt, wovon es abhängt. Indem also die Menschen die Nothwendigkeit ihres Seins wünschen, wünschen sie auch die Macht und die Unabhängigkeit, die sie vor der Macht der Andern schützen."

Malebranche hat recht: nothwendige, d. h. mit seinem Begriff und Wesen einige, identische, vom Zufall und allem Andern außer ihm — was er wenigstens nicht zu sich selbst rechnet — unabhängige, unbedingte Existenz ist ein Grundwunsch des Menschen. Der Mensch will überhaupt ursprünglich und unbewußt sein wie Gott, selbst Gott sein, aber freilich nicht Gott, wie er als ein persönliches, selbstisches, eigenwilliges, eifersüchtiges, sich selbst, oder gar, wie so Viele ad majorem Dei gloriam behauptet haben, n u r sich selbst liebendes Wesen vorgestellt wird, sondern er will nur Das sein, was Gott ist oder Gott zu Gott macht, gleichwie wenn Einer Raphael oder Aristoteles sein will, er nicht Raphael, nicht Aristoteles in Person — kein Mensch kann seine Person mit einer andern vertauschen oder nur vertauschen wollen, außer der Narr — sondern nur Das sein will, was Raphael zu Raphael, Aristoteles zu Aristoteles macht — der oder das Höchste in der Kunst, das Höchste in der Philosophie. Der Mensch will Gott sein, heißt ursprünglich nichts anderes, als er will z. B. nicht Beschwerden leiden, nicht krank und überhaupt elend sein, nicht altern, nicht sterben; denn nicht nur die Unsterblichkeit, sondern auch die Alterlosigkeit (ἀγήραοι), die Krankheitslosigkeit (ἄνοσοι), die Mühe- und Elendlosigkeit (πόνων ἄπειροι, ῥεῖα ζώοντες) oder bejahend ausgedrückt, die Seligkeit (μάκαρες) sind

wesentliche Eigenschaften der Götter. Er will also, um bei dem letzten Worte stehen zu bleiben, selig oder ein Seliger sein — wie die Unsterblichen, so stehen auch die Seligen statt der Götter —; aber er ist es nicht, wie ihm die Erfahrung beweist, wenigstens nicht so, als er es zu sein wünscht. Was jedoch der Mensch nicht ist, aber sein will oder zu sein wünscht, Das eben und nur Das, sonst nichts ist Gott. So will der Mensch kein sterbliches, endliches Wesen sein, aber gleichwohl ist er wider Willen ein solches, was er aber nicht ist, jedoch zu sein wünscht, das ist Gott, also ein oder das unendliche Wesen, denn die Unendlichkeit des göttlichen Wesens ist ursprünglich nur der Gegensatz gegen die empfindlichste Endlichkeit, die Zeitlichkeit, Vergänglichkeit des menschlichen Lebens, bedeutet also ursprünglich nur die Unsterblichkeit, die Ewigkeit, ist erst später in einem nicht nur auf die Zeit sich beziehenden, sondern allgemeinen, alle Beziehungen und Eigenschaften Gottes umfassenden Sinne genommen worden, so daß nun der Unterschied oder Gegensatz zwischen Gottheit und Menschheit nur auf den Unterschied oder Gegensatz zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit hinausläuft.

Wie aber die Ewigkeit, so ist auch die Unendlichkeit in diesem unbestimmten, allgemeinen Sinne nur eine unendliche Hohlheit und Leerheit, wenn sie für sich selbst ohne Beziehung auf den menschlichen Willen oder Wunsch gedacht, nicht erkannt wird, daß nicht das Endliche das Unendliche, sondern umgekehrt das Unendliche das Endliche voraussetzt und zwar ein solches, welches wider Willen oder Wunsch endlich ist. Endlich oder beschränkt fühlt sich nur das Wesen, dessen Sein und Können hinter seinem Denken und Wollen oder Wünschen — ein impotenter Wille ist nur Wunsch — unendlich zurückbleibt. „Welcher ist unter euch, heißt es in der Bibel (Luc. 12, 25 und Matth. 6, 27), ob er

schon darum sorget (es wünscht), der da könnte Eine Elle lang seiner Größe (oder richtiger Lebenszeit) zusetzen?" „Wenn ich von mir selbst wäre, sagt Cartesius in der dritten Meditation, so würde ich weder zweifeln, noch wünschen, noch irgend Etwas vermissen, denn alle Vollkommenheiten, deren Idee in mir ist, würde ich mir selbst gegeben haben und selbst Gott sein," und er schließt dann daraus, daß „er sich keiner Kraft bewußt sei, wodurch er bewirken könne, daß er, der jetzt existire, auch in dem künftigen Moment existire, auf seine Abhängigkeit von einem andern, von ihm unterschiedenen Wesen," d. h. also auf seine Endlichkeit oder Beschränktheit durch ein Anderes. Ganz richtig sagt daher auch J. Clericus in seiner Pneumatologie: „Wer so vortrefflicher Natur ist, daß er unendlicher Dauer sich erfreut und nichts von irgend einem Wesen erhalten hat, der kann auch keine Gränzen seiner Eigenschaften haben. Endliche Eigenschaften haben nur die Wesen, welche sie von einem andern ihnen Gränzen setzenden Wesen erhalten haben, nicht aber das Wesen, welches sich selbst, so zu sagen nach Belieben Alles, was es wollte, gegeben hat;" eben so in seinen Anmerkungen zu Cudworth's Intellectuellem System: „wenn wir aus uns selbst wären, nichts irgend einem Andern verdankten, so hätten unsere Vollkommenheiten oder Eigenschaften keine Gränzen, nichts würde unserer Erkenntniß entgehen, nichts unsere Kräfte übersteigen." „Welch ein großer Unterschied zwischen Gott und Mir seie, heißt es höchst naiv in Wachters Spinozismus im Judenthumb (Amst. 1699), erhellet daraus, daß ich nicht thun kann, was ich will. Es sind viele unfruchtbare Wünsche in mir, die ich nicht ins Werk setzen kann. Die Dinge, die über mein Vermögen gestellt sind, sind beinahe unzählige. Ich kann mich selbst nicht in einem Ewigen Leben erhalten. Ich fühle, daß ich wenig habe und kann mir doch mehr

nicht geben, als ich habe. Ich bin auf allen Seiten in tausenderley Naturnetze verstrickt, aus denen ich mich nicht auswickeln kann. Auch ein Nagel an der Wand pariret mir nicht." Gott dagegen, weil er „von sich selbst ist, (nicht von einem Andern, sondern von sich selbst gezeugt und gemacht) ist, wie Lactantius sich ausdrückt, so, wie er sein wollte, keinem Leiden, keiner Veränderung, keinem Verderbniß unterworfen, selig, ewig," d. h. so, wie auch der Mensch sein möchte, und wirklich wäre, wenn er sich selbst hätte fabriciren können.

Das Bewußtsein meiner Endlichkeit ist das schmerzliche Bewußtsein meiner Ohnmacht, meines Unvermögens, zu sein, was ich sein, zu können, was ich können will. Wollen und doch nicht Können — welch ein unerträglicher Widerspruch, welch eine unausstehliche Halbheit! Nothwendig — wenn auch nur nothwendig auf diesem Standpunkte des Ursprungs des Theismus — denke oder glaube ich daher ein Wesen, in dem dieser Widerspruch aufgehoben, diese Halbheit ergänzt ist. Dieses Wesen, das ganz ist, was ich nur zur Hälfte bin, ist eben das unendliche, das allmächtige Wesen, d. h. das Wesen, welches ist, was ich nicht bin, aber sein will, kann, was ich nicht kann, aber können will. Wenn mein Können und Wünschen zusammenfiele, so wüßte ich nichts von einem Gotte im Unterschied von mir, weil ich selbst Gott wäre; denn wer Alles kann, hat auch Alles. „Wo Allmacht ist, sagt Richardus Victorinus, da kann nichts Begehrenswerthes fehlen, kein Mangel, keine Unvollkommenheit stattfinden." Das Thier weiß nichts von Gott, weil sein Verlangen nicht über sein Können geht. Das Thier will nur, was es kann; der Mensch will auch, was er nicht kann, er wünscht; Gott kann, was er will, sein Können ist so weit, so unbeschränkt, als sein Wollen.

„Alles, heißt es in den Psalmen, was er will, das thut er im Himmel, auf Erden, im Meer und in allen Tiefen."

Gott thut oder kann, was er will, das heißt in Wahrheit, im Ursprung: was der Mensch will, aber nicht kann; denn eben nur aus dem peinlichen Zwiespalt zwischen meinem Können und Wollen entspringt mir die Vorstellung eines Wesens, welches kann, was ich will, aber nicht kann, und eben deßwegen ein unendlich höheres und vollkommneres Wesen als der Mensch ist, die Vorstellung also eines Gottes. Ein Wesen, welches kann, was ich selbst nicht zu können begehre oder versuche, kann ich unmöglich als ein über mir stehendes fassen und schätzen; nur gleiches Wollen bei ungleichem Vermögen gibt einen Maßstab zur Werthschätzung, zur Ueber- und Unterordnung. Nur wenn ich selbst ein Maler sein will, kann ich einen Raphael über mich stellen, weil er kann, was ich nicht kann, aber können möchte. Der Ausspruch der Bibel: „Bei Gott ist kein Ding unmöglich," findet daher seinen Sinn erst in dem Ausspruch derselben: „was bei den Menschen unmöglich ist, das ist bei Gott möglich." Können, was man will, heißt Herr sein; Gott sein und Herr sein, ist daher eins. Bei allen Völkern, wenigstens allen, die und deren Götter sich einen geschichtlichen Namen erworben haben, ist das Wort: Herr gleichbedeutend mit dem Worte: Gott. Gott ist Herr des Lebens und Todes, Herr der Natur, kurz Herr von Allem, wovon der Mensch nicht Herr ist, aber Herr sein möchte. Der Mensch will, daß es regne, wenn vor Hitze seine Felder und Wiesen verdorren, umgekehrt, daß die Sonne scheine, wenn sie von anhaltender Nässe zu Grunde gehen. Aber der Mensch hat nur den Willen, das Können hat Gott. Der Wille im Bewußtsein seiner Unmacht verwandelt sich daher in den frommen Wunsch, daß es regne oder nicht regne — und die göttliche Allmacht erfüllt

den Wunsch, oder vielmehr sie ist selbst nichts anderes, als der erfüllte Wunsch des Menschen, daß die Natur seinem Wohle und Willen unterthan sei.

Wie mit der Allmacht, ist es mit der Allwissenheit. Gott weiß, was der Mensch nicht weiß, aber wissen möchte. Die Allwissenheit ist eine ganz leere, nichtssagende Vorstellung, wenn ich unter ihrem Gegenstand Alles, Alles ohne Unterschied verstehe, nicht bei ihr an die menschliche Wißbegierde denke, nicht ihr Licht aus dem peinlichen Dunkel der menschlichen Unwissenheit entspringen lasse. Nur das Wissen dessen, was ich nicht weiß, aber wissen möchte, ist wünschenswerthes, preiswürdiges, göttliches Wissen — das Wissen, an welches sich der Mensch in der Noth seiner Unwissenheit mit seinen Opfern und Gebeten, d. h. seinen Wünschen wendet. Es versteht sich übrigens von selbst, daß ein Wesen, welches Alles weiß und kann, was der Mensch können und wissen möchte, auch noch Anderes kann, was nicht ins Bereich der menschlichen Wünsche und Vorstellungen fällt — „Gott kann mehr, als wir uns nur denken und wünschen können.“ Aber dieses Mehr ist entweder nur eine Hyperbel, oder eine bloße Folgerung des über die göttlichen Prädicate oder Eigenschaften ohne Erkenntniß ihres wahren Wesens und Ursprungs speculirenden, sie zu sinnlosen Aseitäten, zu Producten einer Generatio spontanea machenden Verstandes oder vielmehr Unverstandes; denn was jenseits unserer Wünsche und Vorstellungen, das ist für uns so viel als wie Nichts, geschweige ein Gegenstand der Werthschätzung, der Lobpreisung, der Verehrung und Vergötterung.

„Sage du mir, denn alles ja wissen die Götter.“ So spricht Menelaus in der Odyssee zum göttlichen Proteus, so der Mensch überhaupt zu seinem Gott. Der Nichtwissende fragt, und der Allwissende beantwortet die Fragen desselben, aber Fragen heißt wissen

wollen und die göttliche Allwissenheit ist daher nur der Triumph der befriedigten menschlichen Wißbegierde, ist ohne diese gedacht so sinnlos, als eine Antwort ohne Frage, eine Speise ohne Hunger. Vor allem erstreckt sich die menschliche Wißbegierde, besonders in der alten Welt, der Geburtsstätte und Heimat der Götter, auf das Zukünftige. Ein Gott ist daher ein die Zukunft des Menschen voraus wissendes, und, wenn befragt, voraussagendes Wesen. „Verkündiget uns, sagt der Prophet Jesaia (41, 23), was hernach kommen wird, so wollen wir merken, daß ihr Götter seid." Wissen also, was der Mensch nicht weiß, aber wissen möchte, ist das Kennzeichen oder Merkmal göttlichen Wissens und Wesens; oder was bei den Menschen ungewiß und unbekannt ist, das ist bei Gott gewiß und bekannt. Was aber von der Allwissenheit, gilt überhaupt von allen Prädicaten, Eigenschaften oder Kennzeichen einer Gottheit. Es gibt kein göttliches Prädicat, wenn es wenigstens ein wesenhaftes, nicht nur gefolgertes und abgeleitetes ist, dessen ursprünglicher Gegenstand, Grund und Sinn nicht ein menschlicher Wunsch wäre. Und der Wunsch, nicht der Gedanke oder die Vorstellung, ist das Erste, was bei der Entstehung und Bildung eines göttlichen Prädicats oder Wesens — denn das Prädicat kann ja statt des Subjects, die Eigenschaft statt des Wesens gesetzt werden — in Betracht kommt. So wenig aus der Vorstellung der Speise das Verlangen zu essen, sondern umgekehrt aus dem Hunger die Vorstellung der Speise, des den Hunger Stillenden entspringt, so wenig entspringt aus der Vorstellung z. B. von der Unsterblichkeit und ewigen Jugend der Götter der Wunsch des Menschen, nicht zu altern, nicht zu sterben, sondern jene aus diesem. Als Schranke — als Merkmal also eines endlichen, nicht göttlichen Wesens — kann ich nur fassen und denken, was ich als Schranke meines Willens empfinde, was ich ab-

ändern, was ich beseitigen möchte, aber leider! nicht beseitigen kann. So gut die Vorstellung von der Gesundheit als einem Gute oder selbst göttlichem Gute und Wesen — die Gesundheit ist ja auch eine Gottheit — nur aus der Empfindung von dem Uebel der Krankheit und dem damit verbundenen Wunsche ihrer Beseitigung, so gut entspringt die Vorstellung oder Idee eines unbeschränkten oder unendlichen, eines vollkommenen Wesens überhaupt nur aus der Empfindung widerwilliger — gleichgültig ob wirklicher oder eingebildeter — Schranken und Mängel.

„Wir wissen von Gott nur aus Gott selbst, das Unendliche wird nur durch sich selbst vorgestellt und erkannt,“ ja Malebranche und ihm nach Fenelon behauptet sogar zum Entsetzen der Gottgläubigen: „die Idee des Unendlichen ist das Unendliche, die Idee Gottes Gott selbst.“ Aber das Unendliche als Grund und das Unendliche als Gegenstand des Wissens oder der Idee ist nicht unterschiedlos dasselbe. Nein! das eine Unendliche ist der Wunsch, unendlich zu sein, das andere das Erfülltsein, das Wirklichsein dieses Wunsches als Gegenstand der Vorstellung. Nur aus dem nicht endlich, nicht beschränkt sein Wollen weißt du vom Unendlichen. Das Wollen ist das Wesen des Menschen. Ein nur gedachtes, aber nicht selbst gewolltes Unendliches ist daher ein wesenloser Schatte. Der Mensch denkt oder glaubt nur einen Gott, weil er selbst Gott sein will, aber wider seinen Willen es nicht ist. Gewolltes Sein im Widerspruch zum wirklichen Sein ist nur gedachtes, vorgestelltes, oder, genauer gesprochen, nur geglaubtes Sein, nur sein Sollen. Der Glaube ist die Vorstellung des Nichtseienden, aber sein Sollenden als Seienden.

Der Mensch will Gott sein, das ist der geheime Ursprung, der Mensch soll Gott sein, das ist der offen und klar ausgesprochene Endzweck Gottes. „Ihr sollt vollkommen sein, gleichwie euer

Vater im Himmel vollkommen ist.“ Es ist gleichgültig, ob hier unter dieser Vollkommenheit die Vollkommenheit überhaupt, oder in Beziehung auf die vorhergehenden Verse, wo von der Liebe die Rede, nur die Vollkommenheit in dieser gemeint ist, denn man kann nicht in einem Stücke vollkommen sein, ohne es auch in andern wesentlich damit zusammenhängenden Stücken zu sein. In Gott läßt sich nicht Wesen und Willen von einander scheiden, aber auch nicht im Menschen. Nicht nur die eigentlich moralischen, sondern auch die sein Wesen ausdrückenden, die metaphysischen Eigenschaften Gottes sind daher zum Ziel und Muster des menschlichen Strebens gesetzt worden, so z. B. die Unveränderlichkeit und Einheit. „Höre Israel, der Herr unser Gott ist einiger Herr. Aber auch du, sagt der heilige Ambrosius, sei nach dem Bilde Gottes Einer und Derselbe, nicht heute nüchtern, morgen trunken u. s. w., denn mit andern Sitten bist du selbst ein Anderer.“ „Befleißigt euch der Beharrlichkeit, sagt der heilige Bernhard, damit ihr seid Kinder eures Vaters im Himmel, bei welchem keine Veränderung, noch Wechsel des Lichts und der Finsterniß ist.“ Desgleichen Tauler: „das Andere was an Gott ist, darin wir ihm gleich sein sollen, ist, daß er stete und unwandelbar ist.“ Was aber der Mensch sein soll, das will er sein, wenn gleich zuerst das Wollen und Sollen an verschiedene Personen vertheilt ist, das Wollen an den Gesetzgeber, den Vater, den Lehrer, das Sollen an das Volk, an das Kind, an den Schüler. Aber das Sollen ist hier nur mein anticipirtes eignes Wollen, gebietet oder verbietet mir nur im Voraus, was ich später selbst will oder nicht will. Wo das Sollen kein Ausdruck des Wollens, da ist es unfruchtbar, oder bringt höchstens nur Mißgeburten, nur Carricaturen hervor, denn was ich nur sein soll, ohne es sein zu wollen, das kann ich eben damit nicht sein. Was ich will, kann ich, aber nur wenn und weil mein

Wille Ausdruck meines Wesens, nur meine bewußte Thatkraft ist, ich also nur will, was ich kann. Was aber vom göttlichen Wesen nicht Gegenstand des menschlichen Willens, nicht durch Selbstthätigkeit realisirbar ist, das ist ein Gegenstand des Wunsches, der bereits in der Idee, im Glauben oder in der Hoffnung, aber einst in Wirklichkeit sich erfüllt. Was ist aber zuletzt der Gegenstand alles menschlichen Wollens und Wünschens? Die Seligkeit oder Glückseligkeit, mag sie nun als Grund oder Folge der Tugend, der moralischen Vollkommenheit gedacht werden. Die Seligkeit ist daher auch d i e Eigenschaft Gottes, welche gewöhnlich erst zuletzt angeführt wird, aber nur, weil man das Beste bis zuletzt aufspart. Daß aber in der Vorstellung der Gottheit als Seligkeit oder umgekehrt der Seligkeit als Gottheit sich nur der menschliche Glückseligkeitswunsch verwirklicht und vergegenständlicht, das leuchtet selbst dem Blödsinn ein, bedarf folglich keines Beweises.

Aber ist denn nicht Gott ein auch, ja ursprünglich nur aus der Natur entsprungenes Wesen, wenn auch nur in dem Sinne, in welchem die Scholastiker sagten: „das Geschöpf ist früher der Erkenntniß nach, als der Schöpfer"? Wie läßt sich aber Natur und Wunsch vereinigen? Kommt wirklich Gott aus der Natur in den Menschen, so bleibt er auch, seinem Ursprunge getreu, innerhalb der Natur stehen, so ist er nichts als die vergötterte Natur, so unterscheidet er sich von ihr nur dem Namen, aber nicht dem Wesen nach. Die griechischen Philosophen, in denen dieser Gott seinen classischen philosophischen Ausdruck gefunden, gebrauchen daher gleichbedeutend die Worte Gott und Natur, ja nennen ausdrücklich die Natur oder die Welt, das Universum Gott. Gott ist ihnen der Geist, die Vernunft, die Seele der Welt, aber in dem Sinne, daß die Welt selbst lebendiges, beseeltes, vernünftiges

Wesen ist. Aber auch wo die Natur oder irgend ein Gegenstand der Natur die Gottheit ist — es ist nur der Wunsch, d. h. der Wunsch des Glückseligkeitstriebes — denn jeder Wunsch, sein Gegenstand sei auch welcher er wolle, ist nur eine Aeußerung dieses Grundtriebes — es ist, sage ich, nur der Wunsch, sei es auch nur der Wunsch, nicht todt geschlagen zu werden — „Schlag mich nicht todt!" — welcher die Natur zu Gott macht. Der Unterschied zwischen den Göttern ist nur der Unterschied zwischen den Wünschen. Der pantheistische, der mit der Welt oder Natur identische Gott ist der mit der Natur identische Wunsch. Der pantheistische Gott ist, was er sein kann, aber nicht, was er sein will, thut, was er kann, aber nicht was er will, wenn er gleich vielleicht, denn es ist nicht nothwendig, will, was er kann. Das heißt: der Mensch bleibt hier mit seinem Wollen und Wünschen innerhalb dessen stehen, was der Natur nach sein kann. Wo sich dagegen der Wunsch mit der Welt entzweit, wo der Mensch mehr wünscht, als der Natur nach möglich ist, die Wünsche also die Kräfte und Gränzen der Natur übersteigen, da ist auch Gott — und dieser Gott ist der theistische, insbesondere christliche Gott — ein von der Welt oder Natur unterschiedenes, übernatürliches, überweltliches Wesen, dessen charakteristische Wirkung und Offenbarung daher auch nicht die Natur, sondern das Wunder ist. Aber das Wunder ist nichts als ein verwirklichter übernatürlicher Wunsch des Menschen, wie schon im „Wesen des Christenthums" und im „Wesen der Religion" sattsam gezeigt worden ist.

Druck von Otto Wigand in Leipzig.

Ludwig Feuerbach's
sämmtliche Werke.

Zehn Bände.

gr. 8. 1846—1866.

Inhalt:

Erster Band: Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christenthums. 2 Thlr. 7½ Ngr.

Zweiter Band: Philosophische Kritiken und Grundsätze. 2 Thlr. 7½ Ngr.

Dritter Band: Gedanken über Tod und Unsterblichkeit. Zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage. 2 Thlr. 7½ Ngr.

Vierter Band: Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza. Zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage. 2 Thlr. 7½ Ngr.

Fünfter Band: Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnitz'schen Philosophie. Zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage. 1 Thlr. 15 Ngr.

Sechster Band: Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit. Zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage. 1 Thlr. 15 Ngr.

Siebenter Band: Das Wesen des Christenthums. Dritte, umgearbeitete und vermehrte Auflage. 2 Thlr. 7½ Ngr.

Achter Band: Vorlesungen über das Wesen der Religion. Nebst Zusätzen und Anmerkungen. 2 Thlr. 20 Ngr.

Neunter Band: Theogonie (Ursprung der Götter) nach den Quellen des classischen, hebräischen und christlichen Alterthums. 2 Thlr. 10 Ngr.

Zehnter Band: Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit vom Standpunkt der Anthropologie. 1 Thlr. 20 Ngr.

